Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Février 1934

## ÉTUDES ET DOCUMENTS

# Le chemin de la contemplation

Ce chemin est déterminé par notre vocation individuelle. Cette vocation individuelle nous est manifestée dans ses grandes lignes et dans ses détails par les inspirations de l'Esprit-Saint. La générosité avec laquelle nous y répondons est mesurée par notre pureté de cœur. Cette pureté, notre générosité la rend chaque jour plus parfaite, nous préparant ainsi à recevoir les faveurs qui nous conduisent peu à peu à l'oraison d'union. D'où les divers paragraphes de ce chapitre : I. La vocation et les inspirations du Saint-Esprit. — II. La pureté de cœur. — III. De la vie purgative à la vie unitive.

### I. — La vocation et les inspirations du Saint-Esprit

Sommes-nous tous effectivement appelés aux degrés supérieurs de la contemplation surnaturelle tout entière infuse? Sainte Thérèse répond catégoriquement : non, non seulement dans la page que nous avons citée, mais encore dans celle-ci :

La contemplation, en effet, ne dépend pas de notre choix; elle est un don du Seigneur. S'il lui plaît de laisser, après

de longues années, chacune de nous dans l'office où elle est, ce serait une charmante humilité de vouloir l'échanger pour un autre. Laissez faire le Maître de la maison. Sage et puissant comme il est, il sait ce qui vous convient et ce qui lui convient à lui-même. Faites ce qui est en votre pouvoir, disposez-vous à la contemplation avec toute la perfection dont il a été parlé et, soyez-en assurées, il ne manquera pas, à mon avis, de vous accorder ce don, si vous avez vraiment ce détachement et cette humilité. S'il ne vous l'accorde pas, c'est qu'il vous réserve cette joie tout entière pour le ciel. (*Chemin de la perfection*, c. XIX, p. 148.)

Et cependant, quelques pages plus loin la même sainte Thérèse écrit :

Veuillez considérer que le Seigneur appelle tout le monde. Or, il est la Vérité même; on ne saurait douter de sa parole. Si son banquet n'était pas pour nous tous, il ne nous appellerait pas tous, ou, alors même qu'il nous appellerait, il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. — Il aurait pu dire : Venez tous, car enfin vous n'y perdrez rien et je donnerai à boire à ceux qu'il me plaira. Mais je le répète, il ne met pas de restriction; oui, il nous appelle tous. Je regarde donc comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin boiront de cette eau vive. (*Op. cit.*, XXI, p. 174.)

Puis la sainte se reprend bientôt, voyant elle-même l'apparente contradiction de ses dires successifs :

Il semble qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire dans ce dernier chapitre et ce que j'avais dit précédemment. Afin de consoler celles qui n'arrivent pas à la contemplation, j'avais affirmé qu'il y a différentes voies pour aller à Dieu, comme il y a beaucoup de demeures au ciel. Or je l'affirme à nouveau. Sa Majesté, en voyant notre faiblesse, nous a, dans sa bonté, ménagé des secours. Néanmoins, il n'oblige pas ceux-ci à à passer par un chemin, ni ceux-là à passer par un autre. Sa miséricorde est si grande qu'il n'empêche personne personne d'aller boire à la fontaine... C'est à grands cris qu'il y appelle les âmes. Toutefois sa bonté est telle qu'il ne veut pas nous contraindre. A ceux qui veulent le suivre, il donne une foule de moyens de boire l'eau vive,

afin que personne ne soit privé de consolation et ne meure de soif. De cette source abondante jaillissent des ruisseaux, les uns grands, les autres petits; parfois ce ne sont que des filets d'eau qu'il destine aux enfants, c'est-à-dire aux commençants; cela d'ailleurs leur suffit, tandis qu'une grande quantité d'eau les épouvanterait (*Op. cit.*, XXII, p. 176).

Sainte Thérèse a bien raison de dire que Dieu ne met pas d'obstacles au plein développement de la vie contemplative que ses grâces offrent à la nature humaine considérée dans l'idéal. Mais, en fait, la nature humaine n'existe qne dans le concret, et ainsi individualisée elle est aux prises avec toutes les limites et tous les obstacles que le péché originel et les péchés actuels de nos parents ou des gens avec lesquels nous vivons ont introduits dans le développement concret de nos vies individuelles. Ces obstacles sont nos tares de tempérament ou les tares de notre milieu social. Dans la mesure où Dieu remédie à ces obstacles par ses grâces extérieures et intérieures, il détermine notre vocation individuelle, celle à laquelle nous devons répondre sous peine de péché. Quant aux obstacles indépendants de notre volonté, ils ne nous sont pas imputables à péché, mais on peut dire aussi qu'ils ne viennent pas de Dieu, pas plus que le péché, bien que Dieu s'en serve, comme du péché, pour constituer les multiples degrés de vie surnaturelle requis pour la constitution hiérachique de la société des saints.

Il y a donc diversité de vocations individuelles, sous la vocation générale qui appelle toute l'humanité à boire l'eau vive de la sagesse. Mais la diversité de ces vocations individuelles ne porte que sur la manière dont l'âme s'abreuvera et sur la quantité d'eau vive qui lui sera donnée, et non sur le fait qu'elle pourra vivre sans boire à l'eau de la divine fontaine. L'entrée au ciel requiert un minimum de perfection qui comporte un minimum de contemplation infuse. On n'entre en effet au ciel qu'avec une volonté purifiée de tout égoïsme; si cette purification n'est pas achevée sur terre, elle s'achève en purgatoire. Or cette

purification demande un degré de sens du divin et de charité, que les blessures d'ignorance et de malice ne nous permettent pas d'acquérir, sans que le Saint-Esprit vienne à notre secours, par des grâces opérantes et un exercice des dons d'intelligence et de sagesse dépassant le degré ordinaire de la vie commune. Ces grâces nous donneront, non pas toujours la contemplation infuse à l'état fort, mais au moins l'oraison infuse à l'état faible que nous pouvons voir accordée à nombre de petites gens incapables de faire une oraison mentale, par manière de méditation. Pour réaliser notre vocation individuelle et même pour la bien connaître, il nous faut, sinon les grands ruisseaux, du moins les petits ruisseaux d'eau vive : le filet ne suffit qu'aux commençants.

C'est que cette vocation individuelle n'est pas seulement, comme on le pense trop souvent, l'appel divin à tel ou tel état de vie particulier; cet appel n'est qu'un des éléments de notre vocation. La vocation individuelle, prise en son sens plénier, signifie le degré particulier et la forme spéciale de sainteté que chaque âme est appelée à réaliser, ainsi que les moyens qu'elle doit prendre pour cela, en fonction de son tempérament, des conditions extérieures de sa vie et des grâces intérieures qui lui sont accordées. Ainsi entendue, notre vocation ne nous sera pleinement révélée dans l'ensemble de ses déterminations qu'au jour du jugement particulier dont elle sera la règle; car Dieu ne nous demandera compte que du bien auquel nous aurons été invités par la grâce de notre vocation individuelle. L'Esprit-Saint ne nous dit qu'au jour le jour le détail de notre idéal personnel, et il ne nous parle de l'avenir que dans la mesure où nous avons besoin de le pressentir pour le préparer, en donnant à notre vie, au moment voulu, les orientations qui en dessinent les grandes lignes. Bien plus, les lumières que nous recevons sur notre idéal de chaque instant dépendent en partie de la fidélité avec laquelle nous nous acquittons de nos devoirs à l'égard de notre vocation.

Voici quels sont ces devoirs : 1° Nous devons respecter le mystère de notre vocation et ne pas chercher à lever le voile de l'avenir, tant que Dieu ne nous le dévoile pas lui-même par la lumière de sa grâce et de nos prévisions raisonnables ; 2° Nous devons accepter et aimer notre vocation quelle qu'elle soit. La plus aimable des vocations doit être pour nous celle que Dieu nous a faite, et nous devons nous attacher à sa réalisation, sans jeter un regard d'envie sur celle du voisin ; 3° Bien persuadés que nos œuvres ne sont bonnes et ne nous sont utiles que dans la mesure où elles répondent à notre vocation, nous devons demander souvent les lumières qui nous manifesteront le détail de cette vocation : « *Faites-moi connaître la voie par où je dois marcher* » (Ps. CXLII, 8). A plus forte raison devons-nous être dociles aux bonnes inspirations que nous aurons ainsi obtenues.

Ce souci de répondre et de nous en tenir à notre vocation est de souveraine importance, ainsi que Tauler nous le rappelle dans les lignes suivantes :

Ne te règle pas d'après tel ou tel. C'est de l'aveuglement absolu. Autant les hommes sont différents les uns des autres, autant sont différents les chemins qui mènent à Dieu. Ce qui serait vie pour l'un pourrait être mortel pour l'autre ; et la grâce s'adapte souvent aux tempéraments et aux différentes natures. Ne considère donc pas les manières de faire des gens ; mais tu peux considérer leurs vertus, humilité, douceur et autres vertus du même genre. Quant à la façon de te comporter toi-même, conforme-toi à ta vocation. C'est pourquoi il te faut, avant tout, considérer à quelle vocation Dieu t'a appelé et la suivre. Mets seulement à cette considération une attention appliquée, et tu sentiras et reconnaîtras ta vocation aussi clairement que ta main (Serm. LXXXI, 5).

Mais quelle que soit la diversité de nos vocations, nous sommes tenus par la loi fondamentale de toute vie humaine, loi promulguée aux premiers versets de la Genèse : « *Crescite et multiplicamini... et dominamini.*

Grandissez, répandez la vie autour de vous et... soyez Seigneurs » (I, 28). Cette loi, dont les deux premiers points sont instinctivement observés par tout vivant et par ce qu'il y a de vie naturelle en nous, n'est pas une limitation de notre liberté, elle en est le constitutif. Nous ne sommes vraiment libres que dans la mesure où, serviteurs de l'idéal, nous obligeons toutes nos forces inférieures et toutes les forces qui nous sont extérieures à concourir au progrès et au plein épanouissement de notre vie d'esprit. Inutile d'essayer de poursuivre le rêve impie de l'autonomie de notre volonté. Ne nous suffisant pas pour notre bonheur, ou bien nous demandons ce bonheur à la créature, indépendamment de l'ordonnance divine, et alors nous sommes les esclaves de la créature, personne ou chose, auprès de laquelle nous mendions ce bonheur; ou bien nous demandons ce bien à Dieu qui nous le donne, soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'une créature, auquel cas nous sommes serviteurs de Dieu. Il y a longtemps que saint Paul nous a mis en face de cette alternative : « Quand vous étiez esclaves du péché, vous étiez affranchis de la justice... Mais affranchis du péché, vous êtes les serviteurs de la justice » (Rom., VI, 20, 18). Pas d'intermédiaire, pas d'acte délibéré indifférent qui ne serait ni acte de charité, ni péché.

La loi de progrès « Crescite » gouverne entièrement notre libre activité. Mais dans les directions qu'elle nous intime, il faut distinguer le précepte au sens strict, qui nous impose l'essentiel de la loi, les actes que nous devons poser ou que nous devons éviter sous peine de péché proprement dit, de péché mortel, et le mode raisonnable que nous devons suivre dans la poursuite du bien cherché. A l'essentiel, objet de précepte, nous sommes tenus au sens strict du mot; mais au mode raisonnable, nous ne sommes tenus que d'une certaine façon, « aliqualiter », sous peine de péché véniel.

Prenons un exemple concret qui nous permette de bien saisir cette distinction capitale. Soit la loi divine de la

sanctification du Dimanche. Nous avons satisfait à son précepte, dès lors que nous avons assisté à une messe basse, depuis l'évangile à la bénédiction. Nous ne sommes pas tenus strictement à plus. Cela fait, nous avons évité le péché proprement dit, le péché mortel, mais nous commettrons un péché improprement dit, un péché véniel, si nous n'ajoutons pas à ce minimum, les autres exercices de piété constituant notre mesure raisonnable individuelle de sanctification du Dimanche, mesure qui varie avec toutes les variations des conditions extérieures et intérieures de notre vie.

C'est précisément dans l'omission de cette mesure raisonnable, que consiste le péché véniel dont saint Thomas nous dit :

Le péché véniel est appelé péché dans un sens incomplet et par référence au péché mortel, de même que l'accident est appelé être par référence à la substance et dans un sens imparfait. Le péché véniel n'est pas en effet contre la loi, parce que celui qui pèche véniellement ne fait pas ce que la loi prohibe et n'omet pas non plus ce qu'elle impose par précepte; mais il agit en dehors de la loi, parce qu'il *n'observe pas la mesure raisonnable que la loi a en vue* (1).

Ce que nous venons de dire vaut pour la loi de progrès vital qui est la loi fondamentale de notre vie : *Crescite.* Cette loi de perfectionnement s'adresse à tous, religieux ou laïcs, comme le Saint-Père nous l'a rappelé dans l'Encyclique *Rerum omnium,* pour le troisième centenaire de saint François de Sales :

*C'est la volonté de Dieu,* dit Paul (I Thes., IV, 3), *votre sanctification.* De quel genre doit être cette sanctification, le Sei-

(1) « Peccatum veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, et in ordine ad peccatum mortale : sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem : quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat; sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis quem lex intendit. » (I$^a$ II$^{ae}$, q. LXXXVIII, a. 1.)

gneur lui-même le déclare : *Soyez donc parfaits, comme votre Père du ciel est parfait* (Mat., v, 48). Que personne ne pense que cela s'adresse seulement à une minorité d'élite, et qu'il soit permis aux autres de s'en tenir à un degré inférieur de vertu. Tous, absolument tous, sans aucune exception, sont tenus par cette loi.

Mais il y a différentes manières de l'observer, ainsi que le note saint Thomas dans le texte suivant :

Comme ce qui tombe sous le précepte peut être observé de différentes manières, celui-là ne devient pas transgresseur du précepte, du seul fait qu'il ne l'observe pas de la meilleure manière possible, il suffit qu'il l'observe d'une façon quelconque. Or la perfection de la divine dilection est, dans sa totalité, objet du précepte, de telle sorte que la charité même du ciel n'est pas en dehors de ce précepte, comme le dit Augustin. Mais on évite la transgression du précepte, dès lors qu'on réalise d'une façon quelconque la perfection de la divine dilection. Or il y a un degré infime de divine dilection qui consiste en ce que l'on n'aime rien plus que Dieu, contre Dieu ou autant que Dieu. Celui qui n'en est pas là n'observe d'aucune façon le précepte. Mais il y a un degré de parfaite dilection qu'on ne peut pas réaliser sur cette terre et dont la déficience évidemment ne nous rend pas transgresseur du précepte. De même n'est pas transgresseur du précepte celui qui n'arrive pas à réaliser les degrés moyens de la perfection, pourvu qu'il réalise le degré infime (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. CLXXXIV, a. 3, ad 2$^{um}$).

Il semble tout d'abord qu'il y ait contradiction entre l'enseignement du saint Docteur et celui du Saint-Père, puisqu'il nous dit que nous ne transgressons pas la loi fondamentale de notre perfection, dès lors que nous l'observons au degré infime en évitant le péché mortel. Il nous serait donc permis de nous en tenir au degré inférieur de la vertu. C'est la conclusion qui s'impose à tous ceux qui oublient ou qui n'ont jamais remarqué que les mots : transgression, précepte, obligation, défense, *transgressio*, *praeceptum*, *obligatio*, *prohibitio*, ou encore

l'expression *teneri*, être tenu, employés sans qualificatif, impliquent toujours, dans la langue de saint Thomas, une obligation sous peine de péché mortel. Oui, pas de péché mortel pour celui qui réalise le degré infime de sa marche vers la perfection, mais il y aura péché véniel toutes les fois qu'il n'observera pas le mode raisonnable de son progrès vital, le mode raisonnable déterminé par sa vocation individuelle. C'est encore saint Thomas qui va nous le lire en termes très explicites :

De même que l'omission s'oppose aux préceptes affirmatifs, ainsi la transgression s'oppose-t-elle aux préceptes négatifs et c'est pourquoi l'une et l'autre, entendues au sens propre, impliquent l'idée de péché mortel. Mais on peut parler, au sens large, de transgression et d'omission, quand il s'agit d'un acte qui se fait *en dehors des préceptes affirmatifs ou négatifs, disposant à ce qui leur est contraire.* Ainsi entendues au sens large, omission et transgression peuvent être péché véniel (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. LXXIX, a. 4, ad 3$^{um}$).

Ainsi donc l'omission et la transgression sont péchés véniels quand, tout en respectant le mode infime d'observation du précepte, elles nous font agir en dehors du précepte, sans observation du mode raisonnable de réalisation du bien voulu par le précepte, ce qui est la caractéristique du péché véniel. C'est encore ce que nous répète saint Thomas dans le texte suivant :

Si la négligence consiste dans l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui ne soit pas de nécessité de salut et que cela ne se fasse point par mépris, mais seulement par un défaut de cette ferveur de charité qu'empêche de temps en temps le péché véniel, alors la négligence n'est pas péché mortel, mais péché véniel... Un moindre amour de Dieu peut s'entendre de deux façons : ou bien d'un manque de ferveur de charité, et c'est ainsi qu'est causée la négligence qui s'affirme par un péché véniel; ou bien d'un manque de la charité elle-même, et alors c'est la cause de la négligence qui s'affirme par le péché mortel (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. LIV, a. 3 et ad 1$^{um}$).

Nous sommes donc tenus, sous peine de péché mortel, à observer le mode infime de notre progrès de vie, déterminé pour les séculiers par l'observance substantielle des préceptes du Décalogue, appliqués selon leur état. A ces préceptes s'ajoute, pour les religieux, l'obligation stricte d'observer substantiellement leurs vœux, conformément aux déterminations de leur règle. Mais tous, tant séculiers que religieux, sont tenus d'une certaine façon, sous peine de péché véniel, à réaliser non seulement l'essentiel, mais le mode raisonnable de perfectionnement qui correspond aux possibilités de leur vocation individuelle. Ainsi que nous le dit le Saint-Père, pas d'exception, personne n'échappe à cette loi fondamentale de toute vie. Le Souverain Pontife ne fait que répéter ce qu'avait dit saint Thomas. « Tous, tant séculiers que religieux, sont tenus, d'une certaine façon, à faire tout le bien qu'ils peuvent, car c'est à tous sans exception qu'il est dit : *Tout ce que ta main peut faire, fais-le avec application* (Eccl., IX, 10) » (1).

Mais qu'est-ce que ce mode raisonnable? Qui nous dira

(1) Voici le texte avec son contexte : « Sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes : est tamen aliqua totalitas perfectionis quae sine peccato praetermitti non potest, aliqua autem quae sine peccato praetermittitur, dum desit contemptus; ita etiam omnes tam religiosi quam saeculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possint : omnibus enim communiter dicitur : Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare (Eccl., IX, 10). Est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo peccatum vitatur; scilicet si homo faciat quod potest secundum quo requirit conditio sui status : dummodo contemptus non adest agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritalem profectum. » (II$^{a}$ II$^{ae}$, q. CLXXXVI, a. 2, ad 2$^{um}$.)

On évite le péché proprement dit, le péché mortel, dès lors qu'on observe le mode infime de réalisation de notre loi de perfection, pourvu toutefois qu'on n'ait pas ce mépris du mieux faire qui nous fixerait dans un refus bien arrêté de ne point progresser. Mais à faire simplement ce qu'exige strictement le devoir de notre condition, nous n'évitons pas le péché véniel, parce que nous n'observons pas le mode raisonnable de notre développement vital qui nous oblige, d'une certaine façon, à faire tout le bien qui rentre dans le programme de notre vocation individuelle.

ce qu'il nous demande, ce qu'il demande à chaque individu et en chaque circonstance de sa vie? Personne, aucun directeur, aucun livre ne peut nous le dire? C'est ici qu'il importe de rappeler cette vérité trop oubliée que la loi nouvelle, la loi de grâce, à la différence de la loi ancienne, n'est point principalement écrite sur des tables de pierre, mais dans nos cœurs, où le Saint-Esprit nous intime ses appels. Les livres et l'enseignement de l'Église ne peuvent nous en dire que les directions générales :

La loi nouvelle est principalement la grâce même du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ... D'où ces paroles de saint Augustin : De même que la loi des œuvres a été écrite sur des tables de pierre, ainsi la loi de la foi a été écrite dans les cœurs; — et encore : Que sont les lois de Dieu écrites dans les cœurs, si ce n'est la présence même du Saint-Esprit? La loi nouvelle renferme cependant certaines intimations disposant à la grâce du Saint-Esprit et en réglant l'usage. Ce sont comme des éléments secondaires dans la loi nouvelle. Il faut en instruire les fidèles, tant pour ce qu'il faut croire que pour ce qu'il faut faire. C'est pourquoi l'on doit dire que la loi nouvelle est *principalement une loi dite à l'intérieur, mais secondairement une loi écrite* (Ia IIae, q. CVI, a. 1).

C'est donc le Saint-Esprit qui, dans nos âmes en état de grâce, nous intime à tout instant les exigences de notre vocation individuelle, du mode raisonnable de notre progrès de vie, selon ces paroles de Notre-Seigneur : « L'Esprit Paraclet que le Père vous enverra en mon nom, vous enseignera lui-même toutes choses et vous fera comprendre tout ce que je vous aurai dit » (Jean, XIV, 26). De là, cette vérité fondamentale que notre avancement dans la voie de la perfection se mesure à notre docilité aux inspirations du Saint-Esprit.

Nous ne devons cependant pas accepter sans réflexion, comme inspiration de la grâce, toutes les pensées de bonnes œuvres qui nous viennent à l'esprit. Il en est qui sont le fruit du jeu naturel de notre imagination, d'autres qui

viennent du démon prenant l'apparence d'ange de lumière. Nous ferons un acte de charité, un acte méritoire, en refusant de reconnaître comme inspiration du Saint-Esprit ces propositions de bonnes œuvres, dans les cas suivants :

1° Si la bonne œuvre proposée fait obstacle à une œuvre qui, bien que plus modeste, rentre plus sûrement dans nos devoirs d'état; 2° si elle impose à notre prochain une gêne que nous devons en charité lui épargner; 3° si le sacrifice qu'elle nous demande nous enlève des joies naturelles dont nous avons besoin pour la récréation normale et par conséquent pour le progrès normal d'une vie qui n'est pas encore au niveau de l'œuvre de conseil proposée; 4° si la fréquente répétition de ces propositions de bonnes œuvres nous est faite de façon si peu assurée qu'elle nous crée des doutes et des hésitations qui sont un embarras pour notre vie morale, ce qui est en contradiction avec l'effet pacifiant des inspirations du Saint-Esprit.

Tels sont les principaux motifs pour lesquels nous pouvons juger que la pensée de telle ou telle bonne œuvre ne nous vient pas du Saint-Esprit, mais qu'elle est simple jeu d'imagination et qu'il nous est utile de ne pas la suivre. L'omission ainsi motivée est méritoire parce qu'elle est inspirée par la charité, par le souci de défendre le développement normal de notre vie morale.

Mais si nous n'avons aucun de ces motifs, si nous constatons, sous la lumière du Saint-Esprit, que la bonne œuvre proposée nous serait spirituellement avantageuse, qu'elle n'a pas d'autre inconvénient que celui de nous demander un effort, de contrarier une inclination de nature, de nous empêcher de faire une autre œuvre certainement moins avantageuse pour notre progrès de vie, mais qui plairait davantage à nos goûts naturels, nous ne pouvons pas décliner l'œuvre à laquelle le Saint-Esprit nous invite, sans commettre ce péché d'omission au sens large, que saint Thomas qualifie de péché véniel.

L'œuvre moins bonne dont l'attrait nous a empêché de suivre l'inspiration de la grâce reste bonne, mais l'omission qui l'a précédée n'a pas été inspirée par la charité. L'assistance à la séance fort honnête de cinéma, pour laquelle l'enfant de Marie a laissé les vêpres et la réunion où le Saint-Esprit la pressait de se rendre, reste un acte honnête et bon, mais ce n'est pas pour sa bonté morale que la jeune fille l'a choisi, c'est par attrait de nature. L'assistance aux vêpres, pour n'être pas obligatoire, n'en était pas moins, pour cette enfant de Marie, une œuvre que l'Esprit-Saint lui montrait comme appartenant au mode raisonnable de son progrès de vie. Elle ne pouvait l'omettre sans poser un vouloir qui est « en dehors du précepte » de la sanctification du dimanche, et qui dispose la jeune fille à abandonner peu à peu ses exercices de piété, et peut-être bientôt la messe elle-même pour une partie de ski. C'est le péché véniel d'omission.

Nous remarquons plus facilement les péchés véniels de transgression, parce que les défenses des préceptes négatifs sont d'application universelle. Nous remarquons beaucoup moins les péchés véniels d'omission, parce que les dernières déterminations du mode raisonnable d'observation des préceptes affirmatifs ne peuvent pas être inscrits dans les livres, et nous sont intimés de l'intérieur par l'inspiration du Saint-Esprit. *Lex indita.*

Et cependant ces péchés véniels d'omission pleinement délibérés sont, chez les âmes tièdes, assez souvent plus graves, et, à égale gravité, plus dangereux que certains péchés de transgression beaucoup plus remarqués. Le séminariste paresseux commet un péché véniel plus grave en omettant sans raison sa méditation, qu'en disant quelques paroles inutiles à son voisin pendant la messe. Les péchés véniels d'omission sont aussi plus dangereux parce que plus inaperçus et plus faciles à excuser et à répéter ; ils amènent assez vite, si l'on n'y prend garde, cette maladie du sommeil qui rend tant de vies chrétiennes insignifiantes et parfois nous conduit sans

secousse à la mort. Habitués à décliner nos appels de conscience toutes les fois que nous ne pouvons pas dire : « C'est obligatoire », nous en déclinons tant et tant que la somme de nos prières et de nos bonnes œuvres arrive à peine au minimum exigé par le précepte. La voix intérieure tant de fois méconnue se tait, la grâce du Seigneur tant de fois dédaignée ne nous est plus accordée. Dans l'atmosphère de notre âme refroidie par cette diminution de rayonnement divin, montent plus épaisses les vapeurs de la concupiscence. C'est alors qu'éclate l'orage des violentes tentations et qu'arrivent les péchés graves qui peuvent réveiller, mais ne réveillent pas toujours de leur engourdissement les âmes trop peu soucieuses d'éviter ce qu'on appelle aujourd'hui l'imperfection, ce que les anciens appelaient simplement péché véniel d'omission (1).

De là l'insistance avec laquelle les saints nous mettent en garde contre les fautes de résistance aux inspirations du Saint-Esprit reconnues comme telles. Écoutons saint François de Sales consacrant à ce sujet tout un chapitre de l'*Introduction à la Vie dévote* :

Comme il faut recevoir les inspirations. — Nous appelons inspirations tous les attraits, mouvements, reproches et remords intérieurs, lumières et connaissances que Dieu fait en nous, prévenant notre cœur en ses bénédictions, par soin et amour paternel, afin de nous resveiller, exciter, pousser et attirer aux saintes vertus, à l'amour céleste, aux bonnes résolutions, bref à tout ce qui nous achemine à notre bien éternel.

Dieu voulant faire en nous, par nous et avec nous, quelque action de grande charité, premièrement il nous la propose par son inspiration ; secondement nous l'agréons ; tiercement nous y consentons... Quand l'inspiration durerait tout le temps de notre vie, nous ne serions pourtant nullement agréables à Dieu, si nous n'y prenions plaisir ; au contraire, sa divine majesté en serait offensée, comme il le fut contre les Israélites auprès desquels il fut quarante ans,

(1) Extrait de notre article « Imperfection » dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VII, col. 1286-1298.

comme il dit (Ps. XCIV, 10), les sollicitant à se convertir, sans que jamais ils y voulussent entendre... Le playsir qu'on prend aux inspirations est un acheminement à la gloire de Dieu et déjà on commence à plaire par ycelui à sa divine majesté... Mais enfin c'est le consentement qui parfait l'acte vertueux ; car si estans inspirés et nous estans pleus en l'inspiration, nous refusons néanmoins par après le consentement à Dieu, nous sommes extrêmement méconnaissants *et offençons grandement sa divine Majesté.*

Resolvez-vous, Philothée, d'accepter de bon cœur toutes les inspirations qu'il plaira à Dieu de vous faire... Mais avant que de consentir aux inspirations des choses *importantes ou extraordinaires*, afin de n'être point trompée, conseillez-vous toujours à votre guide, à ce qu'il examine si l'inspiration est vraie ou fausse, d'autant que l'ennemi voyant une âme prompte à consentir aux inspirations, lui en propose bien souvent des fausses pour la tromper, ce qu'il ne peut jamais faire tandis qu'avec humilité elle obéira à son conducteur (1). (Op. cit., l. III, c. XVIII, édit. d'Annecy, p. 109.)

Au témoignage de saint François de Sales, nous n'ajouterons, pour être bref, que celui de la sainte Église nous faisant dire dans les litanies du saint Nom de Jésus : *De la négligence de vos inspirations, délivrez-nous, Jésus.*

(1) Tel est encore aujourd'hui l'enseignement du P. Vermeersch, S. J., professeur de morale à l'Université Grégorienne : « Sive agatur de certa inspiratione divina quae negligatur, sive de parte quae manifeste nobis ut certo melior apparet... pro nostro bono spirituali... putamus deliberatam omissionem boni melioris ab aliqua culpa vacare non posse... Quomodo talis electio rationabilis esse poterit? Excusatio nimiae difficultatis, rei incertae, tollitur, quando specialis habetur invitatio Dei, vel quando res manifesto melior mihi adest. Si vero comparativa rei minus bonae nequit esse rationabilis, erit necessario peccaminosa... » *Theol. Moral. Principia*, t. I, n. 440, p. 417.

Même doctrine dans Passerini, O. P. le commentateur classique des questions de la perfection religieuse dans la *Somme* de S. Thomas. Il répond affirmativement aux deux questions suivantes : « An resistere sanctae inspirationi sit peccatum? An non facere quod est cognitum ut melius in individuo, omnibus pensatis, sit peccatum? » (*De hominum statibus et officiis inspectiones morales*, comm. in II$^{a}$ II$^{ae}$, q. CLXXXIV, a. 3. — 3 vol. in-folio, Lucques, 1732.)

Notre docilité aux inspirations du Saint-Esprit, voilà le grand moyen de réaliser notre perfection dans la forme et les limites de notre vocation individuelle. Mais cette docilité dépend de la pureté de notre cœur, de notre vouloir foncier, que d'ailleurs elle rend chaque jour plus parfaite. Cette pureté de cœur est la condition fondamentale et la mesure de notre perfection. « Quand le vouloir foncier est bien et parfaitement orienté, nous dit Tauler, tout va bien aussi pour le reste, et quand le vouloir foncier est perverti, tout est perverti consciemment ou inconsciemment (LVI, 5). C'est lui qui donne à tout le reste sa forme, son poids et sa valeur » (LXIV, 6). De là l'importance capitale de la pureté de cœur.

(*A suivre.*)

fr. ÉTIENNE HUGUENY, O. P.

# Psychologie du Don de Force

Parmi les dons affectifs, le don de Force est l'un de ceux où se manifeste de la façon la plus originale une psychologie analogue à celle que Jean de Saint-Thomas a analysée dans son étude des dons intellectuels. Ces quelques notes suggéreront brièvement comment cette doctrine générale, qui rattache l'activité des dons à la vie de la charité et à l'expérience des choses divines dont elle est en nous le principe, éclaire les textes de saint Thomas sur le Don de Force; comment, d'autre part, cette interprétation peut rejoindre certaines données de la Sainte Écriture, et l'expérience des Saints.

***

Nous prendrons notre point de départ dans l'enseignement de saint Thomas à la IIª IIæ. Les textes de son commentaire des Sentences, évocateurs d'une doctrine qui ne diffère pas substantiellement, croyons-nous, de celle de la Somme, viendront simplement appuyer, de leurs belles formules, notre interprétation.

Voici ce qu'il écrit à la question 139 :

La Force comporte une certaine fermeté de l'âme, très premièrement requise dans l'accomplissement du bien et le support des maux, surtout lorsqu'il s'agit de grandes œuvres à accomplir ou de grandes peines à supporter. Dans l'un et l'autre cas, le vertueux peut faire preuve d'une fermeté qui lui est propre et connaturelle, et ne point faillir malgré les

difficultés qu'il trouve dans l'accomplissement d'une tâche importante ou la rencontre de maux lourds à supporter. La Force dont il témoigne est alors une vertu, spéciale ou générale.

Mais allant plus loin, le Saint-Esprit exerce sa motion sur l'esprit de l'homme pour le faire parvenir au terme de toute œuvre entreprise et le faire échapper à tous les périls qui le menacent. Cela dépasse les forces humaines. Car il n'est pas toujours au pouvoir de l'homme d'aboutir au terme de ses entreprises, ou d'échapper aux maux ou aux périls qui parfois le pressent jusqu'à la mort. C'est l'œuvre du Saint-Esprit en nous, lorsqu'il nous fait arriver à la vie éternelle, terme de toutes les bonnes œuvres et libération définitive de tous les dangers. *C'est de cela que le Saint-Esprit infuse à l'âme une certaine assurance excluant toute crainte contraire.* C'est à ce point de vue qu'on parle de la force qui est un don du Saint-Esprit. Car, on l'a dit, les dons regardent la motion de l'âme par le Saint-Esprit.

La Force, ajoute-t-il (sol. 1), lorsqu'elle n'est qu'une vertu, nous donne le pouvoir de supporter tous les périls quels qu'ils soient, elle ne peut nous donner l'*assurance d'y échapper*. C'est le rôle de la force, don du Saint-Esprit.

Ces textes nous découvrent l'originalité psychologique propre à l'activité du don de force, dans une certaine *assurance* très spéciale : *quamdam fiduciam*, principe d'une *exclusion* de toute crainte contraire, là où la vertu ne faisait que réprimer ; et d'un élan sans retour sur soi (cf. sol. 3), là où la vertu ne faisait que gouverner et utiliser raisonnablement la passion d'audace.

C'est sur cette notion de *fiducia* que nous devons donc premièrement arrêter notre attention.

Saint Thomas y a fait appel à plusieurs reprises déjà dans son traité de la force, et lui a donné une place de choix dans la psychologie de cette vertu et de ses annexes.

De la *fiducia*, il a fait une « partie intégrante » de la vertu cardinale de force : c'est-à-dire un des éléments

psychologiques les plus essentiels à l'exercice de cette vertu. Des plus intérieurs aussi : c'est ce ressort intime qui fait l'âme prête à l'effort, source psychologique de nos générosités les plus héroïques. « Telle est, dit-il, cette préparation par quoi l'âme se tient prête à aller de l'avant : *assurance* que Cicéron définit en disant que, en présence de grandes et glorieuses actions, l'âme joint à l'espoir qu'elle accueille en soi une plénière assurance » (qu. 128, art. unique). Cette psychologie, brièvement esquissée à propos des éléments intégrants de la force, est détaillée davantage dans l'étude de la vertu de « magnanimité », ce courage des grandes actions. On se demande (qu. 129, art. 6) si cette vertu ne se confondrait pas avec la *fiducia* elle-même. L'assurance, enseigne alors saint Thomas, se rattache tout particulièrement à la magnanimité. Mais, ici encore, elle ne sera qu'un élément intégrant, n'étant point elle-même une vertu. Elle n'est en effet, psychologiquement, qu'un sentiment d'espoir renforcé par une opinion suffisamment ferme : « Spes roborata ex aliqua firma opinione. » Plus simplement encore : « Spes roborata certitudine », mouvement d'espoir renforcé par une certitude, et mesurant sa propre vigueur (*Robur spei*) à la force de cette certitude et à sa valeur.

Dès lors, nous allons rencontrer la *fiducia* ainsi définie comme à différents degrés dans la psychologie morale de saint Thomas : et cette constatation peut être, croyons-nous, des plus suggestives.

Cette assurance se mesurera tout d'abord, comme nous venons de le dire, à l'opinion que nous pouvons nous faire raisonnablement, en constatant nos forces, nos ressources personnelles, ou l'appui plus ou moins probable que nous pouvons trouver en une aide secourable. A ce degré elle ne peut, nous le disions, dans la morale de saint Thomas, faire figure de vertu. Celle-ci se définit en effet comme un principe d'opérations parfaites. Or la vérité d'une opinion demeure essentiellement faillible. Il n'y a point, pour cette raison, place à l'opinion parmi les

vertus intellectuelles. Une assurance simplement fondée sur elle ne pourra point davantage, par elle-même, s'établir à l'état de vertu. Pour lui donner sa pleine valeur vertueuse, on la rattachera donc, au titre de condition intégrante, à la force ou à la magnanimité. Celle-ci sera vertueuse parce que même une certitude d'opinion peut motiver une action prudente. Si donc l'assurance motivée par une simple opinion n'a point l'absolue, l'infaillible vigueur qui ferait de ce sentiment une vertu, elle entre très normalement dans l'action vertueuse du prudent. Elle aidera au courageux et prudent gouvernement des passions de crainte et d'audace, elle sera la condition des grandes entreprises du « magnanime ».

Supposons maintenant que la certitude qui vient renforcer notre élan d'espoir (c'est-à-dire de tension vers un but ardu mais possible) ne garde plus rien de l'insécurité de l'opinion. L'absolu de la certitude conférerait alors à la fermeté de l'élan une infaillibilité véritable. L'espoir ainsi motivé pourra s'ériger lui-même en vertu : il possédera dans son élan même vers son objet une perfection plénière. Tel est bien le cas de la vertu théologale qui porte le nom d'espérance. L'espoir même y devient une vertu, et non plus seulement matière à gouvernement prudent ou élément intégrant de vertu. Et sans doute, cette perfection de l'espérance théologale relève premièrement de son motif propre : la puissance indéfectible de Dieu, miséricordieux et fidèle à ses promesses. On attend Dieu de Dieu, mais l'espoir qu'on met en lui n'est possible que parce que précisément nous possédons de la bonté de Dieu, de sa puissance et de ses promesses, une infaillible certitude. C'est en dépendance de la foi que, dans la psychologie surnaturelle, l'espérance peut s'établir en vertu. Il s'ensuit que la « certitude » sera comme une propriété de notre espoir en Dieu : « Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide quae est in vi cognoscitiva » (qu. 18, art. 4). Certitude participée par la volonté elle-même ten-

due en un ferme espoir : « Spes roborata certitudine. » C'était la définition même de la *fiducia*. Cette assurance qui, sur le plan humain, ne pouvait s'élever à l'infaillibilité de la vertu, la voici éminemment contenue dans l'espérance théologale, dont elle devient une propriété. « Mon Dieu, disons-nous, j'espère avec une ferme confiance... »

Sera-ce tout? Non point. Saint Thomas, nous l'avons vu, a signalé un troisième état de la *fiducia*. Celle-ci tient ses garanties d'une secrète et mystérieuse impulsion de l'Esprit divin lui-même : « Et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus... »

Voyons exactement ce qui distingue ce nouvel aspect. Sur le plan moral la *fiducia* procédait d'une opinion raisonnée de nos propres forces. L'assurance de l'espérance théologale procède de la certitude de la foi et de l'infaillibilité des promesses divines qu'elle nous garantit. Pour comprendre le caractère propre de cette assurance spéciale que le Saint-Esprit nous apporte par ses dons, il faut tout d'abord nous demander ce qui manque aux deux premières. Telle est ici la méthode normale.

Il est facile de voir l'infirmité d'une assurance fondée uniquement sur la constatation de nos propres ressources. Pour l'espérance théologale la chose est plus subtile, mais bien apparente aussi. La très ferme assurance qu'elle comporte garde quelque chose de théorique. Il y a les promesses de Dieu. De ce côté-là je suis sûr. Mais il y a moi, avec mon libre arbitre toujours flexible, avec mes faiblesses toujours possibles, si je viens à me soustraire à la grâce de mon Dieu. L'espérance la plus ferme s'accompagne d'une crainte très légitime. La confiance dans les promesses divines n'est qu'une garantie conditionnée de mon salut. Dès là surtout que de cette espérance théologale je passe au plan des activités morales qu'elle inspire et qu'elle soutient, je n'ai plus (même avec une vertu infuse de force et sous la garantie du secours divin) qu'une assurance mesurée par l'apprécia-

tion de mes ressources et de mes faiblesses toujours possibles.

La *fiducia* que le Saint-Esprit infuse au cœur de l'homme vient subvenir à ces insuffisances. C'est ici désormais une assurance toute particulière, intime et personnelle, que nous pourrons aller jusqu'au bout, que dans le cas présent, au milieu même de tant de circonstances qui nous feraient douter de l'issue de l'entreprise, nous pouvons vraiment *nous approprier* les promesses divines, faire fond sur son secours. L'espérance théologale ne nous fournissait cette garantie que du point de vue de Dieu. A nous regarder nous-même, nous tremblions encore; l'estime raisonnée que nous pouvions prendre de nos propres forces ne suffisait pas à nous rassurer à fond, encore qu'elle nous encourageât dans le sentiment que notre action demeurait prudente. Cette fois nous ne tremblons plus. « L'Esprit de Dieu m'a envahi et m'a mis debout. » A nous regarder nous-même, ce n'est plus nous et notre faiblesse que nous découvrons. *Inhabitat in me virtus Christus*. Désormais, ce secours de Dieu, nous sentons qu'il nous est acquis. C'est en nous-même, au plus profond de notre cœur, que nous éprouvons la divine assurance, en la présence même de l'Esprit de Dieu.

Les textes par lesquels saint Thomas, aux Sentences, définit l'acte du Don de Force nous paraissent caractériser de façon très suggestive le sentiment si particulier dont il s'agit.

C'est, nous dit le saint Docteur, une façon de prendre pour mesure immédiate de son action la puissance divine elle-même en qui l'on se confie. « Donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio confidit : In Deo meo transgrediar murum, id est omne quod posset humanae infirmitati obviare » (Dist. 34, qu. 3, art. 1). — Et plus loin ce texte plus expressif encore : « Le don de force use de la volonté divine comme

si elle était nôtre : utitur divina voluntate quasi sua (1). »

Avec ce texte nous atteignons le cœur même du problème.

D'où vient en effet ce sentiment d'inaltérable confiance? A quoi se rattache-t-il en notre psychologie surnaturelle vivante? Et sans doute il tient sa perfection immédiate de cette motion de Dieu qui non seulement le suscite en nous, mais le règle divinement. Mais encore faut-il voir comment ce sentiment suscité en nous par l'Esprit de Dieu vient s'insérer en une psychologie où il a sa place normale, cohérente avec les autres dons de Dieu.

C'est ici que nous retrouvons l'admirable doctrine développée par Jean de Saint-Thomas en son *Traité des Dons*, où il reconnaît, au cœur de leur activité, l'expérience du divin amour. Car l'Esprit qui nous meut divinement, c'est celui à qui nous sommes unis par la divine charité; et les activités qu'il suscite en nous, parce qu'elles sont activités surnaturelles, sont comme une efflorescence de cette charité par où premièrement la vie divine devient nôtre.

Tout acte de vie surnaturelle ne peut manquer en effet de procéder de la charité comme d'une source profonde dont il est le jaillissement. Tantôt ce flot divin s'écoule par la voie des vertus où nous sommes les propres gouvernants de notre activité. C'est nous-mêmes alors qui réglons ce courant de vie et en assurons la diffusion jusqu'en nos moindres gestes de fils de Dieu. Mais il arrive aussi, et non moins normalement, que l'activité jaillie du foyer intérieur de notre vie divine transcende cette régulation rationnelle des vertus. C'est comme un jaillissement spontané d'amour : vive flamme qui éclaire,

(1) Autre texte : « Donum accipit in his regulam ipsum Deum, ut sicut dictum est in fortitudine homo aggrediatur difficilia utens divina potentia per confidentiam quasi sua » (Ibid., art. 2).

attendrit, encourage. L'auteur même de la charité, le Saint-Esprit qui habite en l'âme où il répand l'amour de Dieu, suscite et règle (il le faut bien, puisque l'amour lui-même n'est point principe régulateur) ces mouvements cordiaux. Les dons nous disposent aux activités spéciales et distinctes en quoi ils s'achèvent. Lumières, tendresses, craintes, intimes assurances, se rattachent ainsi à la charité vivante, et ne sont produits en nous par l'Esprit-Saint qu'en connexion et dépendance avec ce profond mouvement d'amour par où commence en nous toute vie divine. Le Dieu qui nous meut ainsi n'est donc point un « étranger sublime ». Il est l'ami. C'est du plus intime que vient son instinct cordial.

Sous cette lumière nous comprendrons mieux dès lors la nature de la *fiducia* que le Saint-Esprit verse en nos âmes, et la portée du texte des Sentences ci-dessus rapporté : *Utitur divina voluntate quasi sua.*

Le fond même de cette inébranlable et tout intime et toute personnelle assurance : c'est l'expérience même de notre union à Dieu par sentiment d'amour.

Aussi bien saint Thomas d'ajouter : « Le don de force use de la volonté divine comme sienne, selon ce mot du psaume : Je t'aimerai, Seigneur, qui es ma force : *Diligam te, Domine, virtus mea.* »

Et sans doute, il appartient déjà à l'espérance formée par la charité de nous fournir une assurance plus réconfortante. De celui que je sais mon ami j'espérerai plus fermement. Mais le don assure précisément ce rayonnement parfait de la charité en cette psychologie de ferme confiance. Il en va de même ici que pour les dons intellectuels. Le don est principe parfait et immédiat d'opération relativement à cette connaissance affective dont la charité et la foi sont la source. Ainsi analogiquement dans le cas présent. Le don de force nous fait expérimenter la puissance divine comme nôtre, par sentiment d'amour.

On conçoit par suite le caractère propre de cette assu-

rance intime. Il ne s'agit point ici d'une révélation de notre persévérance finale ni de notre état de grâce. Pas plus que le don de conseil ou les autres dons intellectuels, le don de force ne comporte plus de lumière objective que la foi. Mais il comporte un sentiment tout particulier que nous aboutirons, par l'expérience même de la Force infinie du Dieu que nous aimons, et dont les promesses font battre notre cœur.

Le don de force, on le voit, s'apparente donc autant à l'espérance théologale qu'à la vertu morale de force à quoi il est immédiatement annexé. Il n'y a là rien que de très normal. C'est bien en effet, selon saint Thomas lui-même, le rôle des dons que de diffuser en notre vie tout entière les énergies divines issues de notre union théologale à Dieu. Ils font le lien entre le Dieu des vertus théologales et l'activité des vertus intellectuelles et morales, qu'ils complètent en lui fournissant un magnifique achèvement. Si le don de force lui-même apporte une perfection spéciale à cette assurance que possède notre espérance théologale, ce n'est point que celle-ci ne soit, objectivement, parfaite. C'est ce qu'elle garde encore d'incertain, de conditionné « ex parte subjecti » que le don vient enrichir, par ce grand sentiment de confiance que la considération rationnelle de nos forces ne nous eût point fourni. Quant à la vertu de force, l'activité du don la parfait en la transcendant. Non point quant à l'étendue de sa matière, car la force cardinale va jusqu'à la mort... inclusivement. Mais quant à cela même qui est le formel de la vertu morale : gouverner nos passions de crainte et d'audace, dans le support et l'assaut. Le don par son assurance toute nouvelle assure à notre action courageuse, comme du dedans, une perfection que ne comporterait certes pas le simple exercice de la vertu.

***

Nul texte de la Sainte Écriture ne nous paraît mieux exprimer la réalité de cette assurance intime et personnelle que la page de l'Épître aux Romains où saint Paul crie l'indéfectible confiance puisée dans le sentiment de l'amour de Dieu, dans le Christ Jésus. « Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée? Selon qu'il est écrit : « A cause de « toi, tout le jour nous sommes livrés à la mort, et on « nous regarde comme des brebis destinées à la bouche- « rie. » *Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance* que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » (Rom., VIII, 35-39.)

Le mot employé par saint Paul est πέπεισμαι, dont la forme verbale indique bien le caractère décisif, en quelque sorte définitif, de cette assurance. « Nous sommes plus que vainqueurs. » C'est bien la formule de cette *fiducia* dont saint Thomas nous parlait. On en rapprochera volontiers encore le texte si expressif de la IIe Cor., XII, 9-10 : « Ut *inhabitet in me* virtus Christi... Cum enim infirmor, tunc potens sum. »

On trouverait certes dans saint Paul plus d'un exemple de ce sentiment d'assurance très particulier qui accompagne l'espérance. Il serait extrêmement intéressant à ce propos d'étudier une notion qui revient fréquemment dans les Actes et dans saint Paul lui-même : la παρρησία que la Vulgate traduit assez communément par *fiducia*. Nous ne ferons que donner quelques brèves indications pour préciser, en regard de la psychologie ci-dessus

exprimée, la nature de cette attitude de l'âme chrétienne.

Au sens le plus général du mot, παρρησία signifie tout dire : πᾶν-ῥεῖν. Cela désignera premièrement la façon même dont on parlera. Ainsi le trouve-t-on avec ce sens très général dans Mc., VIII, 32 : le Christ « disait cela ouvertement » ; Jo. VII[13], X[24], XI[14], XVI[25], marquent le même sens : c'est parler librement, ouvertement, de façon claire et non plus en paraboles (XVI[25]), franchement. Même sens dans le discours de saint Pierre, Act., II[29] : « Vous me permettrez de vous dire franchement... » — De là on passera au sens d'une certaine attitude de celui qui parle ou agit : Il le fait en public, sans contrainte, en se montrant : Jo. VII[26], XI[54], XVIII[20], VII[4]. Cf. Philem. I[8].

De ce sens on passe à un autre beaucoup plus intéressant pour notre propos. Il s'agit ici d'une attitude morale, d'une assurance vigoureuse chez le Prédicateur de l'Évangile, chez le témoin du Christ. C'est le sens habituel dans le livre des Actes, et dans les Épîtres de saint Paul : cf. Act. IV[13.29-31], II[29] ; II Cor. III[12-17], VII[4] ; Eph. III[12], VI[19] ; Philipp. I[20], I Thess., II[2] ; I Tim. III[13]. A considérer ces textes, on voit que la παρρησία est quelque chose de très particulier, que nous devrions plutôt ranger parmi les charismes. Il y a là une assurance toute surnaturelle, qui revêt d'une force indestructible le témoin du Christ, quelle que soit sa faiblesse personnelle, quelle que soit la folie de sa prédication au regard de ses auditeurs. *Verbum Dei non est alligatum.* La parole de Dieu ne peut être enchaînée. Telle est la formule même de la παρρησία. Pierre et Jean, des hommes du commun, proposeront la parole divine avec cette assurance qui étonnera leurs auditeurs. Paul, après s'être proclamé le « minimus », ajoutera que pour cette charge immense sa παρρησία est dans le Christ (Eph., III, 12). Aux Corinthiens (II Cor., III), il dira le fondement de cette assurance dans la force divine qui revêt les ministres de l'Alliance nouvelle, et la mettra en relation avec l'Esprit de liberté (*Sufficientia nostra ex Deo est, qui et idoneos nos*

*fecit ministros Novi Testamenti : non littera, sed spiritu... Habentes igitur talem spem, multa fiducia utimur... Ubi autem spiritus Domini, ibi libertas*). Aux Ephésiens il demandera d'obtenir pour lui de Dieu cette grâce essentielle à sa prédication : *Ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia... ita ut in ipso audeam, prout oportet me loqui* (Eph. VI, 19-20).

Mais la παρρησία présente encore un autre sens. Ce n'est plus tant une grâce sociale, relevant de l'ordre des charismes, qu'une assurance toute particulière de l'âme chrétienne dans les rapports avec Dieu. C'est le sens que nous rencontrons dans l'Épître aux Hébreux et la Ire épître de saint Jean. Il pourrait déjà être celui du texte d'Eph., III, 12, où saint Paul met en parallèle deux mots : παρρησία et πεποίθησις, mais le contexte semble orienté vers l'idée du ministère apostolique. Tandis que Héb. III[6], IV[16], X[19-35], expriment nettement l'assurance de celui qui ose aborder Dieu sans crainte. Il s'agit d'aborder le trône de la grâce μετὰ παρρησίας avec assurance. Et il s'agit de garder jusqu'au bout cette belle assurance qui au milieu des souffrances et épreuves nous a fait tenir bon (Hébr. X[32-35]). — La Ire Épître de saint Jean accentue le sens eschatologique de la παρρησία : il s'agira de pouvoir faire bonne contenance au jour de l'avènement du Sauveur (II[28], IV[17]). Mais cette assurance existe dès maintenant dans nos rapports avec Dieu (III[21], V[14]).

Tout ceci correspond assez bien, nous semble-t-il, à cette confiance infusée en nos cœurs, dont saint Thomas nous parlait. Ce beau sentiment d'assurance en présence de Dieu, d'assurance personnelle de celui qui sait qu'il peut s'approprier les promesses, n'est-ce point là ce dont l'Épître aux Hébreux et celle de saint Jean nous parlent? Qu'on médite tout particulièrement la suite de I Jo. IV[17] : *Timor non est in caritate sed perfecta caritas foras mittit timorem*. Quelle meilleure expression de cette assurance qui, nous dit saint Thomas « *excludit omnem contrarium timorem* » ! Elle est ici rattachée à sa source profonde : la charité.

Cette assurance toute surnaturelle nous paraît à coup sûr un des éléments les plus caractéristiques de la psychologie chrétienne. Elle accompagne l'épanouissement normal de l'espérance, cette vertu de la terre, si essentielle à tout le développement de la vie chrétienne. Et ceci est bien en harmonie encore avec la doctrine générale de saint Thomas sur les dons. Il en fait des perfections communes, essentielles à toute vie chrétienne. Il y voit, en outre, les points vifs d'une psychologie chrétienne intégralement, et je dirais surtout, personnellement vécue. Il est remarquable que l'activité des dons, qui procède directement de l'influence divine, donne à notre vie surnaturelle un tour si personnel. C'est que justement cette influence divine est spécialement requise pour mieux donner à notre activité sa mesure vraiment propre à chacun de nous : j'entends celle qui convient à notre grâce personnelle, à notre nom divin, à la spéciale volonté de Dieu sur nous. Par les dons la vie divine achève de devenir vraiment nôtre, en cela même qu'elle a de plus transcendant à nous. Ainsi par le don de force la puissance divine devient-elle nôtre. *Utens divina potentia per confidentiam quasi sua*, dit saint Thomas (III sent., Dist. 34, qu. 3, art. 2).

Cela, une vie chrétienne profonde le manifeste à quelque degré. Il y a dans bien des âmes chrétiennes une confiance de fond, une assurance personnelle que l'on peut avancer avec la gâce de Dieu. Cette assurance intime est vraiment quelque chose de très grand, d'émouvant en bien des cas, car si modeste que soit le cadre humain de telle ou telle destinée, c'est toujours une destinée divine. Tant d'autres se découragent, se replient sur eux-mêmes quand ils évoquent la longue suite d'efforts répétés que comporte une vie chrétienne! Mais quelle transformation lorsque, au fond du cœur, si discrètement que ce soit, l'Esprit d'amour inspire la force divine! Certes il faut toujours sérier les efforts, demander chaque matin le courage quo-

tidien. Mais cet effort même prend un sens. Si obscurément que ce soit, on sent qu'il entre dans une longue trame où Dieu lui-même enchaîne nos mérites successifs. Et désormais on osera lui faire hommage de sa vie, sans crainte de le trop décevoir.

On envisagerait ici volontiers une intéressante connexion de l'activité du don de force avec la vertu de religion. Nul doute que le don intérieur que l'âme fait d'elle-même à Dieu, ce bel acte de *dévotion* dont saint Thomas parle si bien, ne trouve en cette assurance surnaturelle un appui réel à son entrain allègre. Il en va de même pour la *prière*. Cette assurance, quand nous parlons à Dieu, cette façon qu'ont les grandes âmes de compter sur lui quand elles requièrent son intervention, ce n'est pas seulement la respectueuse tendresse de la piété filiale qui l'inspire. C'est ce sentiment que la puissance de Dieu, que sa volonté est nôtre. Ce serait certainement une étude des plus attachantes que celle de cette divine assurance de la prière chrétienne : παρρησία dans toute la force du terme, qui consiste à parler avec force à Dieu. Divine harmonie de ces trois dons, au cœur même de la prière du chrétien : Tremblement révérentiel de la créature devant la Majesté divine; affectueuse et soumise et reconnaissante tendresse du fils devant sa paternelle bonté; assurance ardente de la faiblesse devant l'infinie puissance. Qui donc, sinon l'Esprit de Dieu quand il nous fait crier vers lui, pourrait faire en nous l'harmonie de ces nuances infiniment délicates. *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus...*

L'analyse de ce sentiment d'assurance surnaturelle n'est pas d'un moindre intérêt en ce qui concerne l'abandon à la volonté de Dieu. *Utitur divina voluntate quasi sua,* disait saint Thomas. Voici, dans cette psychologie complexe et fondamentale de l'abandon à Dieu, un trait essentiel. C'est ici non plus seulement l'affectueux abandon de l'amour qui se *complaît* en la volonté divine; non plus seulement l'abandon effectif de la dévotion qui nous

*tient prêts au service* du Seigneur, selon ses souveraines volontés : mais l'assurance indéfectible de celui qui malgré tout compte sur Dieu, et *s'en remet à la divine Providence* de faire aboutir tout ce à quoi il ne fait, au total, que coopérer. Se complaire en la volonté divine, et dans cette complaisance même, la révérer, la servir, et s'en remettre à elle du résultat définitif. Tel serait le rattachement à l'activité de la charité et des trois dons de crainte, piété et force, de la mystique du saint abandon.

Quant à l'héroïsme surnaturel que nous découvrons dans la vie des saints, il est clair que le don de force y aura son grand rôle. Qu'on songe par exemple à ce que sainte Thérèse requiert des âmes qui veulent conquérir l'union à Dieu : « C'est un grand effet de sa miséricorde, dit-elle, que de donner à une âme la grâce et le courage de se décider à poursuivre énergiquement la conquête d'un si haut bienfait. Aussi, qu'elle persévère, Dieu ne se refuse à personne. Il donnera peu à peu plus de vigueur à son courage et lui fera enfin remporter la victoire. Je parle de courage, car dès le début le démon lui suscitera une foule d'entraves... Aussi ne lui faut-il pas peu de courage pour ne point retourner en arrière. Il lui en faut un très grand, au contraire, et une faveur de Dieu toute spéciale » (*Vie*, ch. XI).

Faut-il multiplier les exemples? Et remarquer, entre autres, que tel acte héroïque d'une sainte âme s'offrant à Dieu pour souffrir, lui demandant l'épreuve, ne peut être exempt de présomption qu'en procédant à cette assurance intime que donne celui même qui l'inspire et conseille pareille charité. — A chacun de poursuivre en ce sens une méditation à laquelle nous n'avons voulu apporter que quelques brèves suggestions.

Le Havre.

fr. I. MENNESSIER.

# Médiation Mariale ou Maternité spirituelle de Marie?

Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ne sauraient se désintéresser de la thèse du R. P. Leloir, ou du moins de la partie de cette thèse, seule publiée jusqu'à ce jour, qui a paru sous ce titre : *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine* (1). L'auteur s'est proposé la tâche modeste mais utile de signaler, en les passant brièvement en revue, les différentes études, imprimées depuis quelque trente ans, sur le rôle de Médiatrice qu'exercerait la T. S. Vierge, à l'égard des fidèles, par rapport à toutes les grâces et à tous les secours divins. L'existence, la nature, les limites de cette prérogative mariale, ont été l'objet de nombreux travaux théologiques, notamment de la part du clergé belge, et ont donné lieu à d'importantes discussions théologiques; plus nombreux encore sont les auteurs qui font allusion à ces questions dans des ouvrages de dévotion. Ceux-ci ne sont pas à dédaigner absolument, car les expressions de la piété populaire, si elles sont exactes et approuvées par l'Église, constituent une sorte de « lieu théologique », elles fournissent un point de départ et une orientation que doivent utiliser la recherche savante et la spéculation technique. En effet, tandis que les concepts universels et abstraits du théologien s'appliquent mal à la situation unique qui convient à Marie dans l'économie

(1) L. Leloir, des Pères Blancs, *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine*. Bruges, Beyaert, 1933; in-8°, 150 pp.

de la Rédemption, la piété chrétienne au contraire a su trouver depuis longtemps les titres qui saluent de façon excellente la Mère de Dieu et la Mère des hommes. On conçoit sans peine l'intérêt que présente le travail largement informé du R. P. Leloir; il rendra service tant aux théologiens qu'aux dévots de la Vierge qui, s'ignorant trop souvent les uns les autres, ne profitent point de leurs efforts respectifs.

L'auteur ne présente qu'une première mise au point de la bibliographie de la question; il se défend, de façon expresse, de faire œuvre systématique et doctrinale; il se contente de recenser, à notre profit, les diverses tendances qui se font jour dans la théologie mariale contemporaine. Attitude prudente, car l'unanimité des théologiens, le « consensus theologorum », est loin d'être réalisée. Ainsi certains estiment-ils pouvoir déclarer que la T. S. Vierge nous mérite la grâce *de condigno* alors que l'opinion commune réserve au Christ ce privilège de mériter en justice pour autrui. Quant au mode selon lequel s'exerce cette médiation, on y voit soit une action de l'ordre de l'efficience, une part prise par Marie dans la collation de la grâce, soit une activité d'intercession et d'obtention, par sa prière et son mérite, ce qui relève de la motion métaphorique de la cause finale. Les avis se partagent encore, les uns parlant de causalité physique, les autres de causalité morale, selon les systèmes en usage dans les écoles à propos des sacrements.

Mais ce ne sont là, en somme, que des oppositions de surface, qui supposent établi le fait de la médiation et n'atteignent que les conditions de son exercice. Le véritable problème se trouve être celui de l'existence et de la nature de cette médiation : quelles sont les données dogmatiques, scripturaires et traditionnelles, qui permettent de considérer Marie comme Médiatrice? La théologie peut-elle, de façon précise, rendre raison de ce privilège? Doit-on lui assigner des limites ou l'étendre à tout l'ordre de la prédestination?

Du point de vue positif, la contribution la plus technique est celle de M. J. Lebon sur l'apostolicité de la médiation mariale (1). Les premiers écrivains chrétiens, Justin, Irénée, Tertullien, mettent en parallèle la part prise par Marie dans la Rédemption avec le rôle de la première femme dans la chute d'Adam et la perte du genre humain. Un double mystère de maternité : Ève, cause par sa désobéissance du péché d'Adam et transmettant la faute à sa descendance, Marie au contraire, par son obéissance et sa foi aux paroles de l'ange, mettant au monde le Juste, source universelle de salut. Écoutons le latin malhabile du traducteur d'Irénée :

> Eva... « inobediens facta est, et sibi, et universo generi humano causa facta est mortis : sic et Maria... obediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis (2) ».

Les affirmations de la tradition, communément reçues par les théologiens (3), sont néanmoins exploitées par eux dans des sens différents. Le meilleur ouvrage systématique qui ait été jusqu'ici consacré à la médiation mariale, celui de M. J. Bittremieux, met en lumière ce qu'il appelle le *principium consortii*, l'union intime de Marie et de son Fils (4). De même que le premier homme et la première femme sont associés dans la faute et prin-

(1) J. Lebon, *L'Apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, II (1930), pp. 129-159; cité pp. 36-37 et 98-101.

(2) S. Irenaei, *Adv. Haereses*, III, xxii, 4; Ed. Harvey, II, p. 123.

(3) Une discussion reste cependant ouverte à ce propos : le parallélisme Ève-Marie, avec la doctrine qu'il implique, est-il l'expression de la prédication apostolique et de la catéchèse ecclésiastique primitive, ou seulement une opinion particulière, plus ou moins discutable, partagées accidentellement par quelques écrivains anciens? M. Lebon penche pour la première hypothèse, tandis que M. Rivière maintient, avec quelque vivacité, la seconde (Conf. p. 101).

(4) J. Bittremieux, *De Mediatione universali B.M.V. quoad gratias*. Bruges, Beyaert, 1926; gr. in-8, 320 pp. (cité pp. 33-36).

cipe commun de sa propagation, ainsi en va-t-il dans l'ordre de la Réparation, le nouvel Adam et la nouvelle Ève étant eux aussi associés tant pour l'acquisition que pour la distribution de la grâce. Marie est Médiatrice, puisque, selon les desseins divins auxquels correspond pleinement l'inclination de son cœur, elle joint, de la façon la plus étroite, ses prières, ses souffrances, ses mérites à ceux du Christ, le Médiateur par excellence. Plutôt que Médiatrice, elle est Co-Médiatrice parce que Co-Rédemptrice. En effet, selon une juste remarque du R. P. B. Merkelbach, « Marie n'est pas un second médiateur à côté du premier (1) ».

D'autres théologiens, parmi lesquels le R. P. R. Bernard, dont on n'a pas oublié les articles parus dans *La Vie Spirituelle* (2), préfèrent parler de la maternité spirituelle de Marie plutôt que de sa médiation. Ils relèvent que le rôle de Marie est, par essence, un rôle maternel et ils voient dans sa maternité divine « une véritable vocation et des prédispositions à sa maternité de grâce (3) ». On affirme de même que l'exercice de la maternité de grâce ne sera jamais autre chose, pour la T. S. Vierge, que « le développement de sa maternité divine (4) ». Le théologien s'assure ainsi l'appui d'une « analogie singulièrement féconde » qui s'établit sans effort « entre la maternité de Marie vis-à-vis du corps physique du Christ et sa maternité relative au corps mystique (5) », tandis

(1) *Revue ecclésiastique de Liège*, X, 1914-1916, p. 24 (cité p. 113).

(2) Ces articles entrent pour une large part dans la composition du beau volume qui vient de paraître chez Desclée de Brouwer : *Le Mystère de Marie*.

(3) R. Bernard, *Mater divinae gratiae*, dans *Rev. des sc. phil. théol.*, XVI (1927), p. 406 (cité pp. 82 et 104). Les articles du P. Bernard ont paru dans *La Vie Spirituelle* entre mai 1930 et octobre 1932 (cité pp. 51-52).

(4) R. Bernard, *Pensées préliminaires sur les grands actes de la maternité de grâce*, dans *La Vie Spirituelle*, XXV (1930), p. 98.

(5) A. Robillard rendant compte des articles du P. Bernard dans *Bulletin thomiste*, X (1933), p. 887.

qu'il retient l'un des éléments fondamentaux du parallèle entre Ève et Marie, cette maternité mystérieuse qui s'étend, de quelque façon, à tous les hommes. Le R. P. Leloir, qui semble peu accoutumé à cette manière d'exposer la doctrine mariale, affirme, assez sèchement, dans une note, que c'est « une véritable pétition de principes » que de vouloir prouver la médiation de Marie « en prenant comme point de départ sa maternité par rapport aux hommes (1) ». J'avoue que la menace de cette catastrophe dialectique demeure, pour moi, assez illusoire puisqu'il s'agit moins ici, pour le théologien, d'aligner des syllogismes que de comparer des données traditionnelles d'ailleurs convergentes.

Aussi plutôt qu'un désaccord, je préfère, pour ma part, souligner l'harmonie des principes allégués de part et d'autre, tant celui du *consortium* de Marie avec le Rédempteur que celui de l'exercice intégral de la maternité divine. On ne saurait oublier en effet que *tout* membre du Corps Mystique se trouve incorporé au Christ, parfaitement solidaire de son Chef : ainsi lorsque le chrétien récite les trois premières demandes de l'Oraison dominicale, il collabore à l'œuvre entière du salut; en assistant à la sainte Messe, il offre les actions de sa journée en union avec le sacrifice du Calvaire; par ses souffrances, il accomplit, dans sa chair, ce qui manque à la Passion de son Maître. Une telle incorporation au Sauveur, dans l'exercice même de la Rédemption, constitue la condition normale de toute sainteté chrétienne; on ne saurait y trouver place pour un privilège de Marie si celle-ci ne possédait un titre particulier à un mode spécial d'union avec le Rédempteur, titre qui la distingue de tout autre membre du Corps Mystique et qui est évidemment sa divine maternité. M. Bittremieux, qui tient, avec raison, au maintien de la distinction qu'il a pris soin d'établir entre la maternité divine de Marie et sa participation privilégiée à la Rédemp-

(1) *Op. cit.*, p. 105, note 1.

tion, tient également à affirmer que le second de ces privilèges est étroitement fondé sur le premier (1); de son côté le P. Bernard, d'un point de vue plus psychologique, montre comment, dans la Compassion douloureuse, dans le *consortium* par conséquent, la maternité divine atteint son apogée, la Vierge étant littéralement victime de cette maternité (2). Ainsi il semble bien que les voies employées se recoupent, le *principium consortii* ne prenant toute sa valeur que grâce à la notion de maternité qui en précise la nature, — la Mère d'un Rédempteur souffrant participant maternellement aux souffrances mêmes de la Rédemption.

Cependant un louable souci de concordisme ne doit point faire prendre le change sur des divergences notables qu'impliquent l'une et l'autre position (3). La doctrine de la Co-Médiation, telle que la propose M. Bittremieux, conduit à admettre une médiation universelle de Marie qui s'étende à chaque grâce particulière, y compris toutes les grâces sacramentelles (4); en effet, selon cette conception, on n'envisage qu'une seule action médiatrice qui est celle du Christ à laquelle celle de Marie est associée. Au contraire, le concept de maternité, plus souple, peut garder une amplitude universelle sans qu'il soit

(1) J. Bittremieux, *De principio supremo Mariologiae*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, VIII (1931), p. 250.

(2) R. Bernard, *La Compassion de la T. S. Vierge expliquée par la Passion du Sauveur*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXXIV (1931), p. 499.

(3) Le P. Leloir semble identifier méditation mariale et maternité spirituelle (notamment p. 74 et 105). Ce sont évidemment deux manières d'exprimer un seul privilège de Marie, mais l'une et l'autre en proposent et en explicitent la notion de façon assez différente, ce à quoi il faut avant tout prendre garde. En effet le problème de la définibilité d'une doctrine est exactement un problème d'explicitation.

(4) Le R. P. Merkelbach a montré à quel point la théologie sacramentaire de saint Thomas laissait peu de place à une intervention ministérielle de Marie (*Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. Virginis?* dans *Xenia Thomistica*, vol. II; Romae, Collegio Angelico, 1924, pp. 505-530; cité p. 32).

besoin d'y inclure tout don de Dieu; Marie peut être déclarée la mère universelle du genre humain, parce que chacun des élus doit à son intercession tel ou tel secours nécessaire au salut, le don de la persévérance finale par exemple, ou telle grâce actuelle ordonnée à la fructueuse réception des sacrements. Le premier point de vue se montre à la fois plus abstrait et plus absolu, plus dépendant aussi des cadres modernes du traité de la Rédemption; le second, plus proche des réalités concrètes, moins rigide, serait peut-être plus accueillant aux suggestions de la piété. Selon que le travail préparatoire des théologiens s'engagera dans l'une ou l'autre direction, on peut envisager, pour la définition ecclésiastique que l'on souhaite, une teneur assez différente.

Le P. Leloir excusera, sans doute, ces réflexions présentées en marge de son travail, il est lui-même responsable de les avoir provoquées. Puissent-elles l'encourager à poursuivre ses recherches et signaler à d'autres le profit déjà réalisé par ce premier essai.

H.-D. Simonin, O. P.

# Angoisse humaine et délivrance chrétienne

Ce sont ici quelques réflexions surgies au fil des pages en lisant le beau livre du R. P. Festugière : *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (1). Lecture féconde qui rend loisible à chacun de retrouver pour son compte la richesse du christianisme et la misère de l'homme sans Dieu.

La Grèce nous paraît avoir créé un « canon d'humanité ». Lignes sobres des temples baignés d'air limpide, grâce robuste des éphèbes du Parthénon et sérieux charmant de leurs sœurs des Panathénées, élégante souplesse des dialogues platoniciens, passion contenue des chœurs tragiques, tout est équilibre et mesure, tout dit le triom-

(1) R. P. Festugière, O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, dans la collection des « Études Bibliques ». Paris, Galbada, 1932; in-8°, 340 pp. — L'accueil que l'ouvrage a reçu auprès des doctes dispense d'en faire l'éloge, mais il n'est point besoin d'une haute compétence pour être gagné par l'émotion de l'auteur en quête de la « trace de Dieu » chez ces Grecs qu'il aime tant, ni pour savourer la claire démarche de la thèse et l'élégance de la forme. Les plus exigeants seront satisfaits des notes érudites qui accompagnent le texte, et ils trouveront une information neuve et des vues suggestives, que ne laissait pas toutes prévoir le titre de l'ouvrage, dans les cinq grands *Excursus* qui le terminent : *Les origines de l'idée de Dieu chez Platon. La division* (corps, âme, esprit) *de I Thess.*, v, 23, *et la philosophie grecque. Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret. Saint Paul et Marc-Aurèle. La valeur religieuse des Papyrus magiques.*

phe de l'eurythmie et révèle le rôle ordonnateur d'une claire intelligence. Réussite unique et durable. L'idéal grec, né dans la péninsule qui divise en deux bassins la mer Méditerranée, a été apporté à l'Orient par la conquête d'Alexandre, et il s'est imposé, en Occident, aux frustes Romains, les pillards de Corinthe. Culture grecque, hellénisme, civilisation gréco-romaine sont encore les trois sources où puise notre humanisme.

Et c'est vrai que tout cela dit la joie que l'homme a de vivre dans un monde où il se suffit. Mais le contraire est plus vrai encore : cette sérénité cache une angoisse profonde. Oui, il faut en convenir, malgré Pallas tranquille et Zeus majestueux, malgré tant d'aimables *corés* et tant de jeunes athlètes joyeux et sains, l'âme grecque fut tourmentée du démenti que la vie donnait à son idéal, des limites que la philosophie ou la religion imposaient à ses aspirations.

Chaque démarche de la philosophie grecque est comme une tentative d'évasion; à partir de Socrate déjà, qui fut accusé de ne s'occuper point des choses et des dieux de la cité et qui avait de longs moments de concentration, analogues à l'extase (1). (Mais pourquoi le P. Festugière l'a-t-il omis et part-il de Platon? Est-ce faute de pouvoir faire l'exact départ entre l'enseignement du maître et la doctrine propre du disciple? Néanmoins, l'origine est là.)

Platon s'évade de ce monde sensible vers celui des Idées éternelles. C'est le secret de la dialectique. Et comme les Idées sont ce qu'il y a de plus divin, nous voici portés d'emblée à l'un des plus hauts sommets de la pensée grecque, et le plus proche de la Révélation. Les chrétiens des premiers siècles ne s'y sont point trompés, et ils ont annexé Platon bien avant de recevoir Aristote. Pourtant, quel abîme entre Platon et l'Évangile! Car si le philosophe nous met en rapport avec le divin, s'il parle même pour l'homme d'une « parenté divine », c'est seulement

(1) Platon, *Banquet*, 175 b, 220 c-d.

que le νοῦς est congénère de l'Idée, qui est divine. Mais cette Idée n'est pas une Intelligence, elle n'est pas une Personne, et donc Dieu (d'ailleurs, qu'est-il au juste pour Platon?) ne connaît pas l'homme ni ne peut nouer avec lui les liens d'une amitié réciproque.

Sans doute, Aristote parvient à la notion d'un Dieu personnel, vivant, car c'est bien cela qu'est son Acte Pur, la Pensée qui se pense éternellement, suprême achèvement et fruit le plus parfait d'une métaphysique qui n'est pas fécondée par la Révélation. Mais le système pèche, et plus gravement, par d'autres endroits. Le Dieu d'Aristote ne connaît pas l'homme : il ne l'a pas créé, et sa perfection lui interdit de penser à rien d'autre qu'à lui-même. Il nous attire seulement à la manière d'une fin, il nous entraîne, mais il nous tourne le dos. Et puis, Aristote juge chimériques les désirs d'immortalité que formait son maître. Tout ce qui est de l'homme disparaît à la mort, et il faut se contenter pour tout bonheur des courtes joies qu'une rare contemplation permet ici-bas au sage. Ainsi, Platon ayant donné aux hommes la nostalgie du ciel, Aristote brise leurs ailes et les rive à la terre. Ils ne la quitteront plus désormais, du moins à l'appel des philosophes.

Ils jugeront avec Épicure que chercher son bonheur dans la contemplation, c'est se donner trop de peine pour peu de chose; et ne pouvant s'évader du monde, ils rentreront en eux-mêmes, dédaigneux de l'extérieur et limitant leurs désirs pour diminuer leurs mécomptes. Ou bien, disciples du Portique, ils lanceront un hautain défi au monde hostile, ils nieront le mal, la douleur, le vice. Et c'est encore une fuite qu'ils tentent ainsi.

Telle est, dans la pensée antique, l'infortune du sage. Le plus douloureux est qu'il n'y a de place nulle part pour l'amour divin. L'amour est la démarche d'un libre vouloir; or la philosophie oscille entre la dure nécessité du *cosmos* aristotélicien et l'arrangement fantasque des atomes d'Épicure. Entre les deux, la Providence est à la

fois sagesse raisonnée et liberté transcendante, mais on l'ignore. Sans doute, les stoïciens en trouvent-ils le nom, ce n'est au vrai qu'un masque nouveau donné à la nécessité. Celle-ci l'emporta enfin, et le monde entier aux approches du christianisme était courbé sous le faix du Destin, de l'implacable Heimarménè.

C'est pour briser ce cercle de fer que l'on recourt alors aux dieux « sauveurs ». Comme pendant à l'échec des philosophes, la tentative des Mystères. Les conclusions de l'auteur sont ici spécialement prudentes. On s'est livré sur ce thème à tant de développements intempérants, à tant de généralisations et de rapprochements abusifs, qu'on a plaisir à le trouver si sobre. Il distingue les mystères « littéraires » qui ne sont qu'une affabulation de certaines philosophies en vogue, et les mystères « cultuels », les vrais, dont on attendait le salut. Mais quel était ce « salut »? Quoi qu'il paraisse à certains, ce n'était point la rénovation intérieure ni l'union à Dieu, mais le bonheur personnel de l'initié, en cette vie d'abord, et dans l'autre, s'il en était une. On cherchait à s'assimiler au dieu, on voulait vivre auprès de lui, mais c'était pour être heureux comme lui et non point pour entretenir avec lui un commerce d'amitié.

Certes, ces démarches pouvaient s'inspirer d'une délicate piété, d'un sentiment vif du rapport qui doit relier l'homme à Dieu, et ces rites nécessairement infructueux sont parfois la tentative où prend corps le rêve magnifique de l'amitié divine. Tels ou tels textes en gardent pour nous l'écho. Peut-être le P. Festugière a-t-il un peu voilé cet aspect positif.

Mais, plus sublimes on suppose les désirs des mystes, plus on doit reconnaître que l'initiation était radicalement impuissante à les combler. La religion s'avère aussi désarmée que la philosophie en face de l'angoisse humaine. Égarement d'hommes qui trébuchent dans la nuit, amertume d'êtres faibles devant la misère de la vie, plainte de Danaé berçant son enfant : « Dors donc, mon bébé, et

que dorme la mer, et dorme aussi notre immense infortune (1). » C'est, comme dira saint Paul, le malheur de ceux qui n'ont pas de Dieu dans le monde, de ceux qui ne le connaissent pas et ne sont pas connus de lui.

La délivrance chrétienne est la réponse faite à ces appels d'angoisse. Elle ne pouvait venir que de Dieu. L'Évangile annonce un Dieu personnel, qui a créé l'homme et qui se soucie de lui, un Dieu qui s'est fait comme l'une de ses créatures pour élever sa créature au partage de sa vie. Ce que n'avait entrevu aucun philosophe, ce qu'aucun initié n'aurait attendu de l'époptie, le plus humble des chrétiens, s'il est fidèle, en jouit quotidiennement dans l'intime de son âme : il aime son Dieu et il est aimé de Lui. Notre Dieu est un Dieu d'amour : c'est l'évangile de joie que le christianisme a apporté au monde. *Deus caritas est.*

Jérusalem.

fr. R. de Vaux, O.P.

(1) Simonide, cité par le P. Festugière, p. 165.

*Chronique de Liturgie*

# Le Christ centre de la Liturgie

*Les fêtes du Sauveur*

Tout le cycle liturgique est sorti peu à peu, au cours des âges, de la pensée, aussi ancienne que le christianisme, de commémorer annuellement et même chaque semaine la mort et la résurrection du Christ. Le dimanche chrétien, substitué de très bonne heure au sabbat juif, et ensuite la fête de Pâques furent le grand moyen institué par l'Église pour maintenir présent au cœur des fidèles le souvenir des mystères rédempteurs. La dévotion au Verbe incarné jaillit tout spontanément de ces premières manifestations liturgiques, et l'on en surprend un écho tout vibrant dans les écrits apostoliques, dans les épîtres de saint Paul et dans l'Apocalypse de saint Jean, comme déjà dans les premières pages des Actes. Ce culte ardent et passionné pour le Sauveur des hommes se traduira peut-être assez peu dans les écrits des Pères avant l'époque de saint Augustin, mais il se conservera intact et toujours aussi vivant dans la liturgie.

Dès le IV^e^ siècle, le cycle se développa considérablement sous la poussée du tempérament oriental, qui aimait à se représenter d'une façon sensible les grands événements de la vie du Sauveur. C'est à Jérusalem tout naturellement que naquit l'idée de fêter solennellement les derniers jours de la semaine de la Passion préalables à la fête de Pâques. Déjà on avait eu la pensée de solenniser la grande théophanie, c'est-à-dire l'apparition du Verbe dans la chair et sa naissance humaine. La fête de Noël se confondit d'abord avec l'Épiphanie, au moins en certaines régions, puis elle s'en distin-

gua, pour laisser la place à une seconde fête, celle de l'adoration des Mages. L'impératrice sainte Hélène avait, sur ces entrefaites, retrouvé la Vraie Croix. Ce fut à Jérusalem comme un renouveau de foi et d'ardeur, comme une invitation providentielle à commémorer avec amour les événements de la Passion dont la ville sainte avait été le théâtre. Le clergé et la population ne manquèrent pas de le faire, et la *Peregrinatio* d'Éthérie, qui date du IV^e^ siècle, nous raconte en détails les manifestations de piété auxquelles donnaient lieu ces rites liturgiques. Ils comportaient des processions aux différents sanctuaires, l'adoration de la sainte Croix, des psaumes et des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, le tout choisi en relation avec les mystères rédempteurs.

De Jérusalem et d'Orient ce besoin de revivre réellement les épisodes de la vie du Christ se transporta en Occident, à commencer par Rome qui adopta très rapidement les nouvelles fêtes. Noël et l'Épiphanie marquèrent désormais le début du cycle liturgique, le Carême vint fournir l'ensemble de ses lectures et la semaine sainte s'organisa. L'institution de l'Eucharistie, les scènes de la Passion, le Crucifiement, l'Ensevelissement du Christ, formèrent la trame des offices institués pour les trois jours saints, et la cérémonie de l'adoration de la Croix prit toute l'ampleur qu'elle a conservée depuis.

Toutes ces solennités furent pendant des siècles l'occasion et le moyen, pour le peuple chrétien, de confesser publiquement sa dévotion toute filiale pour le Christ, auteur du salut. C'est ce qu'a bien établi M. l'abbé Édouard Dumoutet dans son très beau livre sur le culte du Christ au moyen-âge (1). En ce sens liturgique, l'un des plus vrais et des plus riches, la dévotion à l'Humanité sainte du Verbe incarné était née et s'était développée avec l'Église elle-même. Ce qui a paru assez tard, c'est une forme spéciale de cette dévotion, une forme plus affective et plus sensible, on dirait presque plus réaliste, qui a entraîné les fidèles, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, à se représenter les mystères du Sauveur comme s'ils y avaient assisté en réalité. Les drames liturgiques naquirent et se popularisèrent en marge de la liturgie, mais inspirés par elle et encouragés par les tendances des fidèles à réaliser d'une façon sen-

(1) Sur cet ouvrage, voir *La Vie Spirituelle*, juillet-août 1933, p. [45].

sible ces mystères du Christ. A ces représentations dramatiques qui attiraient le peuple vinrent se joindre les dévotions privées ; les unes et les autres furent répandues de plus en plus, trop souvent au détriment de l'esprit liturgique.

A côté de cette légère déviation de la dévotion traditionnelle se dessina cependant à la même époque un mouvement très nettement conforme aux données du dogme chrétien : ce fut la dévotion au Saint-Sacrement, et par une suite logique le retour à la pratique de la communion fréquente, si en usage aux premiers siècles du christianisme. Ce renouveau du culte eucharistique s'introduisit dans les cérémonies mêmes de la messe et inspira le rite de l'élévation de l'hostie. Bien plus, il provoqua l'institution de la fête nouvelle du *Corpus Christi*, qui répondit admirablement à la ferveur des âmes religieuses qui peuplaient les Flandres et le Brabant au XIII[e] siècle et au siècle suivant.

Nous devons à la plume avertie du R. P. Browe, S. J., une étude approfondie sur ce sujet. Il avait abordé le sujet précédemment en divers articles de Revues, en particulier la question de la fête et de sa propagation en Allemagne d'abord, puis dans les pays latins, enfin en Angleterre et en Scandinavie. L'auteur élargit son cadre et traite d'une façon générale du culte public rendu à l'Eucharistie au Moyen-Age (1). Il ne s'agit pas de la sainte communion et des rites auxquels elle a pu donner naissance; mais seulement des usages introduits à partir du XI[e] siècle, l'élévation de la sainte Hostie, la fête et la procession du Saint-Sacrement. C'est la division même de son ouvrage. On savait déjà que l'habitude, depuis très longtemps observée, de conserver la sainte eucharistie en dehors de la messe, spécialement pour la communion des malades, n'avait pas entraîné de démonstrations particulières de dévotion en l'honneur du Saint-Sacrement. Les occasions n'en manquaient pas cependant, surtout chez les religieux, puisqu'on avait la coutume dans les monastères de visiter fréquemment l'église, et de faire des « stations » aux différents autels en l'honneur des saints.

Toutefois ce sont bien les religieux qui semblent avoir eu

(1) R. P. Pierre Browe, S. J., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*. Munich, Max Hueber, 1933. In-8°, 195 pp.

les premiers l'idée d'honorer d'un culte particulier le Saint-Sacrement et de lui témoigner tout l'ardent amour que saint Benoît avait prescrit à ses fils d'avoir pour le Christ. Du moins les religieux furent-ils, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, les plus zélés à répandre les pratiques en l'honneur de la sainte eucharistie. Dès le XI^e^ siècle Cluny semble avoir pris la tête du mouvement. Plus tard ce furent encore les religieux, tout spécialement les Cisterciens, qui s'employèrent par leur exemple à faire adopter la fête du *Corpus Christi*.

C'est ce qui ressort des enquêtes minutieuses qu'a entreprises le R. P. Browe dans un domaine qu'il a fait sien et qu'il explore avec toute la maîtrise d'un spécialiste. Le rite de l'élévation à la messe est venu le premier donner satisfaction au « désir de voir l'hostie » qu'éprouvait le peuple chrétien. L'évêque de Paris Odon de Sully prescrivit qu'elle se fît après la consécration. On a dit longtemps qu'il y avait là une protestation contre une tendance à nier que la consécration fût complète après les paroles dites sur le pain. Il n'y eut rien de cela en réalité, mais seulement une réaction contre l'usage de certains prêtres d'élever l'hostie et de la montrer au peuple avant sa consécration, ce qui pouvait l'induire en erreur. L'adoration qu'entraînait le rite nouveau de l'élévation répondait aux fervents désirs des fidèles, elle était aussi une réponse victorieuse aux dénégations des hérétiques qui commençaient à lever la tête. L'expression du sens chrétien trouvait à se traduire aussi, et il le fait avec enthousiasme, dans des compositions toutes vibrantes de foi et d'amour comme l'*Adoro te devote*, l'*O salutaris*, l'*Ave verum*, pour ne citer que les plus célèbres. Ce sont celles qui se sont conservées comme des attestations vivantes de l'ardente dévotion du Moyen Age. Après avoir été des prières d'élévation, elles sont devenues des chants d'exposition et de bénédictions du Saint-Sacrement. Ces usages s'étaient introduits parallèlement aux processions solennelles ; tout d'abord ils appartinrent à la Fête-Dieu nouvellement instituée, comme le prouve la riche documentation du R. P. Browe, puis on les étendit aux messes du jeudi et ensuite à beaucoup d'autres circonstances. L'antique liturgie des fêtes du Seigneur a ainsi donné naissance durant le Moyen Age à un grand mouvement de dévotion envers le Christ et son Humanité dont la piété populaire bénéficia au plus haut point.

### *Jeûne et pénitence*

C'est encore la pensée du Christ, le souvenir de son exemple et le profond respect pour ses mystères que l'on retrouve dans la pratique du jeûne. Elle est aussi ancienne que le christianisme; elle était même un legs du judaïsme, mais dès les origines on lui donna une empreinte bien chrétienne. Cette pratique du jeûne aux premiers temps du christianisme fait l'objet d'une étude très approfondie de M. J. Schuemmer (1). L'auteur est un disciple du professeur Dölger; c'est dire le souci scientifique avec lequel il a conduit son enquête. Les textes de Tertullien en particulier sont étudiés avec le plus grand soin, et l'auteur s'efforce de les faire parler eux-mêmes pour nous dire l'idée exacte que se faisaient du jeûne les premiers siècles chrétiens. Il est incontestable qu'on a voulu dès la naissance de l'Église suivre l'exemple du Sauveur et s'inspirer de son enseignement. Il avait jeûné pendant quarante jours et quarante nuits, comme pour se préparer à son ministère public; et à ses disciples il avait recommandé souvent de joindre le jeûne à la prière. C'est en son souvenir que les premiers chrétiens ont adopté l'usage du jeûne; les Juifs le connaissaient déjà, mais les chrétiens l'ont transformé en le rattachant aux grands événements de la vie du Christ. De très bonne heure on a jeûné le mercredi pour honorer le début de la Passion et le vendredi en souvenir de la mort de Notre-Seigneur; on a jeûné à l'approche de la fête de Pâques. Pour Hermas et pour Tertullien les jeûnes se confondent avec les stations, et c'est à ces jours que l'on prend l'habitude de célébrer le saint sacrifice; au jeûne de pénitence se joint le jeûne par respect pour la sainte eucharistie. C'est éminemment une pratique chrétienne. On l'a également imposée aux catéchumènes à l'approche de leur baptême, comme ultime préparation à la réception du sacrement; pour les pénitents elle était l'une des conditions de leur réconciliation. Les anciens cultes païens avaient aussi leurs jeûnes, mais les réduisaient souvent à des mesures d'hygiène ou à de simples

(1) J. Schuemmer, *Die altchristliche Fastenpraxis* (Liturgiegesch. Quellen u. Forschungen, XXVIII). Münster, Aschendorff. In-8°, 259 pp. 12 mark.

habitudes de sobriété communes aux Orientaux ; ils y mêlaient aussi une forte dose de superstition. Le christianisme a vraiment transfiguré le jeûne, en l'unissant à la prière dont il devenait un auxiliaire, et en le pénétrant de la pensée du Sauveur. Le jeûne devenait même une œuvre de charité, un moyen de propitiation pour autrui, non seulement comme soutien de la prière, mais comme source de grâces et de bénédictions pour les autres. Dans toutes ses manifestations le jeûne, œuvre de pénitence et de mortification, restait un acte liturgique, tout en se présentant comme moyen d'ascèse dans la vie privée à ceux qui tendaient à une perfection plus haute. Les montanistes tombèrent dans des excès condamnables; le *De jejunio* de Tertullien, écrit à l'époque où son auteur avait adhéré à leur secte, montre jusqu'où l'on allait dans la voie de l'exagération; la sagesse de l'Église préserva toujours les fidèles de ces funestes erreurs. Tertullien prétendait établir sur l'Écriture les pratiques austères du montanisme et prônait leur utilité pour le développement de prétendus états mystiques. Ce n'était que vain effort d'hérésiarque pour justifier sa conduite. La vraie notion chrétienne du jeûne est celle qui s'est conservée dans la tradition ecclésiastique et liturgique.

### *Rites pénitentiels*

Le jeûne était l'une des observances que l'on imposait le plus communément aux pénitents en vue de leur réconciliation. La fête de Pâques ayant été choisie spécialement pour les admettre de nouveau à la communion, les semaines qui précédaient, souvent les 40 jours, étaient pour les pénitents un temps de jeûne et de mortification. Le Carême étendit ensuite ses pratiques de pénitence à tous les fidèles, et plusieurs de ses observances actuelles rappellent d'anciens rites usités uniquement pour les pénitents. Le R. P. Jungmann, S. J., a repris toute la question et l'a traitée avec ampleur dans son récent ouvrage (1). Il s'occupe seulement de l'Église latine, et très spécialement de la liturgie romaine, mais il rappelle au passage les particularités des anciens rites espa-

(1) Dr. Jungmann, S. J., *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Innspruck, Rauch, 1932. In-8°, XII-338 pp., 10 mark.

gnols et gallicans. La discipline pénitentielle s'est rattachée de bonne heure à la liturgie quadragésimale. On sait pertinemment que dès le Ve siècle à Rome les exercices de la pénitence publique coïncidaient avec les observances du Carême. Les sacramentaires montrent un état déjà assez avancé de cette discipline. La pénitence officielle commence le mercredi des Cendres par l'expulsion des pénitents, et elle se termine pour tous le Jeudi Saint par la réconciliation prononcée par l'évêque. Pendant toute la durée du Carême les pénitents devaient rester en dehors du sanctuaire; on les groupait généralement dans l'atrium de l'église, et les ministres sacrés se rendaient près d'eux pour prononcer sur eux les exorcismes prescrits et des formules de bénédiction. Il y a tout lieu de croire, selon l'auteur, que notre oraison *Super populum*, aux messes fériales du Carême, en est un souvenir. Il y a d'autres exemples de rites réservés d'abord aux pénitents, étendus ensuite à tous les fidèles, notamment l'usage des cendres qui a donné son nom au premier mercredi de Carême. Cependant le cas de l'oraison *Super populum* ne laisse que d'être embarrassant, attendu que certaines liturgies orientales ont des bénédictions analogues, avec la formule *Humiliate capita vestra*, ou autre semblable, les anciennes liturgies gallicanes également, et ces formules n'ont rien de commun avec les pénitents. Néanmoins l'idée du R. Père est attrayante, et il se peut que certaines au moins de nos prières *Super populum* soient d'anciennes bénédictions de pénitents. De toute façon ces bénédictions ont existé dans le rit romain et il est assez normal qu'elles aient laissé quelques traces. La cérémonie du mercredi des Cendres déjà décrite dans le missel gélasien a pris un développement assez considérable dans les pontificaux du Moyen Age; on l'a reléguée au dernier livre du Pontifical romain, mais si elle n'est plus en usage, elle rappelle l'importance que l'on donnait jadis à cette institution. Elle marquait le début des épreuves salutaires imposées aux pénitents. Les unes étaient privées comme les jeûnes et les abstinences, d'autres étaient publiques. La liturgie du Carême en porte encore des traces. Le chant du Trait les lundis, mercredis et vendredis, dont la dernière portion s'exécute à genoux, paraît bien être un vestige de la liturgie pénitentielle; une fois de plus l'Église tout entière s'est substituée à ses pénitents de jadis, et elle invoque pour tous, avec la même ardeur, le Dieu des miséricordes, pour qu'il pardonne à ses enfants en raison des mérites du Sauveur.

C'est le souvenir de la rédemption qui a tout naturellement attiré aux jours saints l'honneur d'être témoins de la réconciliation des pécheurs convertis. La cérémonie, parallèle à celle du mercredi des Cendres, est marquée au Jeudi Saint dès l'époque du gélasien, et déjà dans ce document ancien on lit la supplique qu'adresse le diacre au pontife en faveur des pénitents qui viennent implorer le pardon de Dieu. On y évoque dès le début le souvenir de la Passion du Christ, source de vie et de salut. Les jours saints la rappellent, les baptisés vont renaître dans les eaux régénératrices, de même les pénitents vont revenir à la vie purifiés par les larmes du repentir comme les néophytes le sont par les eaux du baptême : « lavant aquae, lavant lacrimae ». L'évêque accueille la demande et prononce aussitôt les formules d'absolution. Elles ont disparu de l'usage, mais l'essentiel s'est conservé dans l'administration privée du sacrement de pénitence : la rémission de la faute et le rite sacré de l'imposition des mains. La discipline a changé, l'appareil extérieur s'est simplifié, les moyens de recours à la grâce se sont multipliés, mais c'est toujours le même fleuve de rédemption qui continue à couler, et les âmes y puisent sans cesse, avec le pardon, la vie divine et la félicité. Au Moyen Age, ou tout au moins à l'époque carolingienne, les cérémonies de réconciliation du Jeudi Saint conservaient toute leur valeur sacramentelle, et « l'imposition des mains du pontife jointe aux supplications constituait une véritable absolution des fautes du pénitent », selon l'expression du code pénal d'Halitgar de Cambrai. Mais avec le temps la notion de la valeur réelle de ce rite s'atténua, et elle finit même par s'effacer devant la pratique de plus en plus répandue de l'absolution privée, accordée par les simples prêtres aux pénitents à la suite de l'aveu de leurs fautes. Toutefois la fonction du Jeudi Saint, telle qu'elle se présente encore au IIIe livre du Pontifical romain, a gardé sa signification primitive de réconciliation officielle de ceux que leur pénitence avait exclus de la communion : après avoir été retranchés publiquement de la société des fidèles, ils rentraient au vu de tous dans l'unité de l'Église, source de tous les biens spirituels.

Ces idées clairement exprimées dans les formules romaines se retrouvaient également dans les anciennes liturgies gallicanes, qui en avaient emprunté la notion à la pure doctrine chrétienne sur l'unité essentielle à l'Église du Christ. Les

formules d'absolution, qui se sont précisées surtout à partir du XII[e] siècle et dont on peut suivre le développement dans les pages très documentées de l'auteur, ont principalement insisté sur la rémission des fautes; mais l'absolution des censures, qui précède encore notre formule actuelle, montre bien que l'idée de la rentrée dans l'unité est très présente à la pensée de l'Église. Avec le pouvoir des clés, confié aux apôtres et à leurs successeurs, le texte conservé jusqu'à nos jours dans le Pontifical romain, quoique hors d'usage, se plaisait à rendre hommage aux mérites infinis du Christ, obtenus par l'effusion de son sang précieux, et appliqués par l'Église aux pécheurs repentants.

### *Culte des martyrs*

Le Christ reste à travers les âges la source vivante à laquelle s'alimente la vie de l'Église, il est le centre de la liturgie, vers lequel tout converge et d'où rayonne tout hommage adressé à la Majesté divine. Le témoignage solennel et public rendu par les martyrs s'inspirait directement de sa doctrine évangélique et s'appuyait uniquement sur la force divine qu'il avait promise à ceux qui le confesseraient devant les juges. Rendre visite aux tombeaux des martyrs, c'est donc encore honorer le Christ dans ses membres les plus glorieux. C'est précisément aux catacombes de Rome que nous emmène M. Chéramy (1). Avec une charmante simplicité, mais aussi avec toute la compétence qu'on lui connaît, il s'offre « à son frère le Pèlerin » comme un guide tout bénévole auquel on peut se fier, mieux encore comme un véritable *cultor Martyrum* désireux de faire partager aux autres son grand amour pour les vieux cimetières romains. « Les catacombes furent, pendant des siècles, les reliquaires qui gardèrent les corps des saints, près desquels s'assemblèrent les chrétiens aux anniversaires de la mort ou du martyre ; là se célébrèrent les divins mystères et se chantèrent les hymnes et les psaumes qui devaient attirer la bénédiction divine sur les défunts. Pour nous, les catacombes sont le témoin irrécusable de la Foi et de la Piété des chrétiens. » En cette année

(1) H. Chéramy, P.S.S., *Les catacombes romaines*. In-12, 207 p. 10 fr. Paris, Flammarion, 1932 (Collection « Les Pèlerinages »).

jubilaire elles recevront la visite d'une multitude de pèlerins, heureux de continuer des traditions plusieurs fois séculaires. On ne saurait trop leur recommander le charmant petit livre de M. Chéramy. D'une lecture agréable et facile, il instruit sans jamais fatiguer, et sait donner sans insister les renseignements les plus précis sur des points de détail peu connus et souvent mal expliqués. Il ne pouvait décrire par le menu toutes les catacombes ; il s'occupe des principales et d'abord de l'authentique cimetière *ad Catacumbas*, Saint-Sébastien, « près de la grande dépression de terrain » de la voie Appienne. Près de là reposèrent pour un temps les corps des saints Apôtres Pierre et Paul ; mais depuis le IV^e^ siècle c'est dans leur basilique respective qu'il faut les visiter. Le cimetière de Priscille sur la Via Salaria est l'un des plus vénérables, par son antiquité, ses peintures célèbres, ses chapelles où s'accomplissaient les saints mystères, ses tombes encore intactes. Le pape saint Silvestre y fit élever une basilique cémétériale qui a été récemment reconstruite; les fidèles visiteurs des catacombes romaines aiment à s'y réunir annuellement pour les fêtes liturgiques. C'est l'un des sanctuaires que l'on fréquente volontiers ; mais il ne fait oublier ni la crypte des papes et Sainte-Cécile, ni la petite catacombe de Sainte-Agnès et sa basilique sur la voie Nomentane. Pour chacun de ces *loca sancta* l'auteur a le mot juste, et ses descriptions disent tout ce qu'il est essentiel de savoir. Il a aussi quelques pages savoureuses sur les fresques et les sculptures, et il fait remarquer avec raison que « la figure du Christ domine dans les peintures comme son nom dans les inscriptions. C'est vers Lui que se tournaient les espérances ». Aussi paraît-il sur les sarcophages, souvent au milieu même de la composition, parce qu'« il est le centre de la vie chrétienne et le suprême espoir des vivants et des morts ».

### *Le Christ et ses représentations*

La question des représentations du Christ aux catacombes est précisément reprise en détail par un autre fin connaisseur des antiquités chrétiennes, l'abbé Pierre Maranget (1). Son

(1) P. Maranget, *Jésus-Christ dans les peintures des Catacombes*. In-12, 96 p. 10 fr. Paris, Éditions Dillen, 1932.

élégant opuscule, orné de 32 héliogravures hors texte, donne une description très vivante des fresques les plus célèbres où le Christ est aisément reconnaissable, qu'il s'agisse de scènes évangéliques, — ce sont les plus importantes, — ou que les artistes aient adopté le système des représentations symboliques. Parmi ces dernières, la plus touchante comme la plus expressive est la figure du Bon Pasteur, qui paraît une centaine de fois dans les peintures des catacombes : le Bon Pasteur porte la brebis sur ses épaules et représente le Sauveur introduisant l'âme fidèle au paradis. Ce type est le plus ancien et le plus fréquemment reproduit, sans doute en raison de son symbolisme saisissant ; car il exprimait bien la condescendance du Christ pour les âmes, et caractérisait très exactement l'attitude qu'observait l'Église romaine sur le terrain de la pénitence, à l'opposé de la thèse erronée des rigoristes. A partir du III^e^ siècle, le Bon Pasteur paraît souvent au milieu de ses brebis qui se pressent autour de lui comme pour solliciter sa protection contre les ennemis de la foi. Le symbolisme du Poisson était également bien éloquent ; issu du récit évangélique de la multiplication des pains, il figurait tout naturellement, dans beaucoup de fresques, tout à côté du pain eucharistique, complétant ainsi d'un nouveau trait la physionomie du Sauveur.

### *Le baptême*

Les peintures des catacombes sont réellement des témoins authentiques de la foi des premiers siècles. Le baptême y était représenté comme les autres sacrements, avec cette même simplicité touchante qui traduisait d'une façon très précise les convictions chrétiennes. Elles n'ont pas changé, et le moindre baptistère d'une pauvre église de campagne n'éveille pas moins d'admiration pour l'œuvre de la grâce, que cet antique baptistère du II^e^ siècle qu'on ne cesse pas de vénérer dans « la catacombe liturgique » de Priscille. Le récent opuscule de M. Tschuor sur le baptême ne se préoccupe guère que d'expliquer les rites actuels du sacrement (1) ; et pourtant il rejoint les documents primitifs et l'enseignement tout simple des premiers âges. C'est qu'il s'attache surtout à

(1) J. Tschuor, *Die heilige Taufe. Gedanken über unsere Eintauchung in Christus*. In-12, 125 p. Einsiedeln, Benziger, 1931.

dégager la doctrine mystérieuse qui se traduit dans les cérémonies, et à montrer, comme le disait Tertullien, « que nous, petits poissons, nous naissons dans l'eau selon l'image du Poisson qui est le Christ Jésus, et nous ne pouvons être sauvés qu'en restant dans l'eau », en persévérant dans la grâce baptismale. C'est la pensée du mystère du Christ, de notre adoption comme fils et de notre union à Dieu, c'est le désir de mettre ces réalités en lumière et de les faire goûter davantage qui a guidé la plume de l'auteur et lui a dicté des réflexions d'une grande justesse. La portée de l'ouvrage est surtout pratique, même dans sa forme, puisqu'on y trouve une traduction complète de l'*ordo baptismi*, et qu'une série de photogravures reproduit tout l'ensemble des cérémonies telles qu'elles se pratiquent actuellement. Mais on a soin d'expliquer chacune de ces cérémonies en remontant jusqu'aux origines et en suivant leurs développements à travers les âges. Toute la première partie de notre rituel baptismal se rapporte à la préparation des catéchumènes en vue du baptême. Il y avait jadis une préparation éloignée qui pouvait durer des années, il y avait une préparation prochaine, réservée à ceux qui demandaient le baptême ; elle s'achevait en quelques semaines. Elle a laissé des traces très aisément reconnaissables dans nos exorcismes et dans la récitation des formules sacrées, le symbole de foi et l'oraison dominicale. Les exorcismes ont gardé toute leur valeur. Il faut bien faire la place au Christ dont la grâce va remplir l'âme du baptisé; or, avant son baptême, elle est occupée par l'ennemi qu'il s'agit de déloger. Les formules anciennes ont conservé leur vigueur et leur ton d'autorité. Les signes de croix leur communiquent toute leur puissance surnaturelle, en même temps qu'ils marquent la prise de possession, au nom du Seigneur, de ces âmes délivrées de l'emprise du démon. L'auteur fait remarquer avec raison que l'imposition des mains, usitée très anciennement dans la préparation au baptême, a une signification analogue à cette prise de possession, et c'est en même temps une première bénédiction : l'Église adopte le baptisé comme son enfant ; le baptême en effet va le faire entrer dans le corps mystique du Christ : aussi lui est-il accordé de pénétrer aussitôt dans l'édifice consacré au culte où il va trouver la présence de Dieu ; et c'est dans l'église, comme de juste, que s'accomplit la solennelle profession de

foi préalable au baptême. On aurait aimé voir l'auteur insister davantage sur ce rite si vénérable, comme il l'a fait pour l'onction d'huile des catéchumènes qui précède immédiatement. Cette profession de foi reste intimement liée à l'acte du baptême, elle prépare l'insertion dans le Christ et l'entrée dans la famille de Dieu qu'exprime la formule même du sacrement et qu'elle accomplit en même temps qu'elle l'énonce. La grâce divine rayonne désormais sur le front du néophyte; son vêtement blanc, même s'il est réduit à sa plus simple expression au baptême des adultes, continue à symboliser aux yeux de tous l'innocence retrouvée, qu'il s'agit désormais de conserver jusqu'à la mort. L'opuscule de M. Tschuor fait revivre aux yeux du lecteur quelques-uns des plus anciens rites de l'Église du Christ.

### *Les ordinations*

L'ordination des clercs était, comme le baptême et l'eucharistie, représentée sommairement dans les fresques antiques, et déjà le geste sacramentel pouvait se reconnaître aisément. Le rituel des ordinations est ce qu'il y a de plus riche comme doctrine et enseignement moral. Dans ses parties principales il remonte aux origines mêmes du christianisme. Depuis que les apôtres, à l'exemple du Sauveur, sur son ordre et en son nom, ont imposé les mains aux premiers diacres, aux premiers prêtres et aux premiers évêques, le même geste se perpétue, accompagné de prières solennelles et d'autres rites sacramentels, et il continue à travers les siècles à transmettre la grâce de l'unique sacerdoce du Christ. La célèbre et magistrale étude de S. Ém. le cardinal VAN ROSSUM sur la valeur traditionnelle de ce geste (1) vient d'être rééditée. La thèse est connue, elle n'a pas été modifiée, mais seulement agrémentée de nouveaux témoignages des Pères et des théologiens. Une longue note sur le décret pour les Arméniens montre quelle est la véritable portée de ce document. L'éminentissime écrivain a traité toute cette grave question avec la sérénité qui sied en pareille matière; le problème est singulièrement délicat, on ne peut que se réjouir de le voir présenter et résoudre avec autant de probité scientifique.

(1) Cardinal VAN ROSSUM, *De essentia sacramenti Ordinis*, 2e édition. In-8, 242 p. 15 Lire. Rome, Pustet, 1931.

## *Le mariage chrétien*

Au sacrement de mariage appartient en propre le symbolisme indiqué par l'Apôtre, de lui seul il est dit qu'il représente l'union du Christ avec son Église. Institué pour conférer la grâce à ceux qui s'unissent en présence et sous la bénédiction du ministre sacré, il rappelle par sa forme même le mystère de l'Incarnation. Le Christ s'est uni indissolublement à la nature humaine, et par là il a donné à son Église le gage de l'union qu'il veut sceller avec elle à jamais. C'est l'intimité parfaite ; celle qui s'en rapproche le plus est celle des époux chrétiens qu'unit le sacrement de mariage. Le beau livre du R. P. G. H. Joyce, S. J., expose toute la question (1), aux différents points de vue historique, liturgique, canonique et doctrinal. L'indissolubilité du mariage a été remise en honneur par le Christ et affirmée par lui avec une insistance qui ne peut laisser aucun doute. C'est le témoignage des évangélistes; c'est aussi celui de la tradition ecclésiastique prise dans son ensemble. Mais il y a eu des atténuations, et, à force d'admettre des causes de divorce, le schisme byzantin a fini par se mettre en marge de la pensée non moins que de la pratique de l'Église. La réforme protestante fit de même, ce qui n'empêche pas la vraie tradition de continuer à s'affirmer paisiblement.

Tout dans le mariage repose sur le consentement mutuel échangé librement entre les époux : C'est ce que le Christ a élevé à la dignité de sacrement et ce dont le ministre sacré est témoin. La liturgie a sanctionné ce principe, et les paroles qui expriment le mutuel consentement constituent la partie essentielle du rite. Souvent elles ont précédé le mariage et ont coïncidé avec la cérémonie des fiançailles et l'échange des anneaux, symboles de la promesse donnée. Le consentement essentiel se répétait au moment du mariage, et le couronnement des mariés venait, selon l'antique usage, achever de symboliser leur union. Ce dernier rite a toujours la même importance en Orient et reste attaché à la cérémonie du mariage.

(1) R. P. G. H. Joyce, S. J., *Christian Marriage.* An historical and doctrinal Study. In-8°, 632 pp., 21 Sh. Londres, New-York, Sheed et Ward, 1933.

Le consentement chez les Orientaux n'a eu pendant longtemps sa place marquée qu'au moment des fiançailles. Avec le temps et sous des influences latines, il s'est en quelques liturgies introduit dans les rites du mariage. Le R. P. A. Raes a consacré à ce point spécial une série d'études très documentées (1), où il s'est attaché à préciser la place exacte qu'a occupée et qu'occupe actuellement la cérémonie du consentement des époux dans les différents rites orientaux. La question est embrouillée parce qu'il y a eu de multiples variations, et que le consentement n'est souvent exprimé que d'une façon équivalente comme chez les byzantins schismatiques. Il faut rendre hommage à la clairvoyance de l'auteur, qui est arrivé à répandre la lumière là où des préjugés invétérés avaient obscurci le vrai sens des choses. La notion du consentement matrimonial n'est pas si étrangère aux Orientaux qu'on aurait pu le croire jusqu'ici. Il y a réel engagement mutuel dans le mariage, et c'est ce contrat que le Sauveur a élevé à la dignité de sacrement. Les rites divers adoptés en Orient s'attachent à en exprimer l'idée; ils marquent aussi la croyance à l'union intime que crée le sacrement entre les deux époux, à l'exemple de celle qui existe entre le Christ et son Église, entre le Christ et les âmes des fidèles.

### *La virginité*

Si le mariage chrétien rappelle l'union du Christ avec son Église, l'état de la virginité consacrée fait plus que l'exprimer, il la reproduit réellement. De par sa consécration officielle, la vierge chrétienne est l'épouse du Christ : « la vierge du Christ », comme le dit saint Cyprien dans son traité *De habitu Virginum*. Cet ouvrage remarquable de l'évêque de Carthage est sans doute le plus ancien de tous ceux qui ont abordé la question; il fait l'objet d'une étude intéressante de Dame A. E. Keenan, des Sœurs de Notre-Dame de Namur (2).

(1) R. P. A. Raes, S. J., *Le consentement matrimonial dans les Rites Orientaux*, dans *Ephemerides Liturgicae*, Rome, 1933.

(2) Sr. A. E. Keenan, *T. C. Cypriani De habitu Virginum. A commentary with an Introduction and Translation*. In-8°, xiii-186 pp., 3 d. 50. Catholic University, Washington, 1932.

Le traité se recommande de lui-même et rend superflu tout commentaire. Toute l'antiquité l'a lu, et ceux qui ont chanté les louanges de la virginité se sont inspirés de ces pages ardentes du martyr africain. Personne mieux que lui n'a exalté cet état glorieux qui est, dit-il, « la parure printanière de l'Église, le resplendissement de la grâce, l'image de Dieu reflétant la sainteté même de Dieu, la vraie noblesse du troupeau du Christ ».

Les notes ajoutées au texte de ce traité sont surtout philologiques, elles font grand honneur à l'auteur; son introduction est une page instructive sur la condition des vierges chrétiennes aux premiers siècles de l'Église. Il faut affirmer sans crainte le caractère définitif du vœu de continence parfaite que faisaient ces consacrées, les textes de saint Cyprien sont trop formels pour laisser place au moindre doute ; mais il n'est question ni de pauvreté, ni d'obéissance vouée ; les vierges restent dans le monde, mais leur état de consécration est officiel et reconnu par l'Église, et leur vêtement spécial les désigne à l'estime et au respect de tous. Le saint évêque emploie pour les désigner le terme abstrait de *virginitas*, comme le fera saint Léon, comme après lui le chantera l'Église romaine dans sa préface de la consécration des vierges. De part et d'autre c'est le même enthousiasme pour le triomphe de la grâce, c'est aussi la même invitation pressante adressée aux âmes pures de se garder tout entières pour leur divin Époux. La communauté de pensées est évidente et l'étroite dépendance se laisse deviner. Saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin avaient déjà largement puisé à la même source pour célébrer les gloires de l'union au Christ.

### *La messe et les vêpres du dimanche*

Nulle part la communion de l'Église à son Chef et à son Pontife ne s'atteste mieux qu'à la messe. C'est encore une étude sur la messe que publie M. Z. de Korte, professeur de liturgie au grand séminaire de Warmond (1) (Hollande). Les textes auxquels on peut recourir sont indiqués sommairement, de même les premiers témoins de la liturgie romaine.

(1) Z. de Korte, *De Mis-Liturgie*. In-4°, xvi-461 pp. Hilversum, Paul Brand, 1933.

Puis on aborde sans plus tarder la préparation de la messe avec énumération des vêtements sacerdotaux. Chaque partie du saint sacrifice est ensuite analysée par le menu, et pour chacune on groupe quelques bons renseignements historiques. Aucune prétention dans la manière d'exposer le développement des rites, mais une grande simplicité qui est en faveur de la clarté sinon de la profondeur des remarques. C'est un véritable cours fait pour initier les étudiants à la connaissance des rites de la messe. Le symbolisme antique n'échappe pas au regard attentif du professeur, et l'on remarque en passant que le baiser donné à l'autel est un hommage adressé au Christ; la procession de l'évangile et les honneurs rendus au texte sacré, l'encens, les inclinations, le chant solennel entendu debout, tout indique que c'est le Christ qui parle et que c'est à lui qu'on offre ces marques de souverain respect; l'eau mêlée au vin dans le calice représente l'humanité unie à son Sauveur en son sacrifice ; c'est la réalité, et non plus le symbole, qui se présente à tous au moment de l'oblation à Dieu du corps et du sang du Christ auxquels s'unit son Église tout entière, en attendant que par la communion elle puisse s'incorporer à Celui qui est sa vie, par qui passent tous ses hommages pour remonter vers le trône de la Majesté divine.

Entre tous les offices du dimanche, celui des Vêpres est avec la Messe du matin le plus important et le plus solennel. Les psaumes qu'on y chante sont pénétrés de la pensée du Christ, ils sont éternellement vivants : il suffit de les connaître pour les goûter, et du jour où on les goûte l'assistance aux Vêpres du dimanche devient un plaisir, plus encore, un besoin pour les âmes chrétiennes. C'est pour les stimuler dans cette voie que le R. P. Antoine de Sérent vient de publier des pages instructives sur les Vêpres (1). On lui sera reconnaissant de ne pas s'être étendu en une multitude de considérations déjà souvent répétées, et d'avoir fait parler les psaumes eux-mêmes et les hymnes, les antiennes et les oraisons, tout cela agrémenté d'un commentaire sobre et cependant très vivant.

Dom P. de Puniet.

(1) R. P. Antoine de Sérent, O.F.M., *De la valeur éducative des Vêpres. Dimanches et Fêtes.* 1932. In-12, 278 p. Avignon, Aubanel.

# Le culte des Saints à Paris au XVe siècle

L'un des maîtres de notre histoire liturgique, M. l'abbé Leroquais, publiait en 1929 une remarquable étude sur la liturgie parisienne au XVe siècle, dans un ouvrage consacré au Bréviaire de Philippe le Bon. Il nous entraînait avec lui dans les églises du vieux Paris pour nous y faire assister aux fêtes de leurs saints et nous en décrire le culte pittoresque. Dans cette résurrection d'un passé lointain, seules avaient pris place les manifestations officielles de l'Église de Paris, celles surtout que la liturgie imposait aux chanoines et aux clercs de Notre-Dame. Les cérémonies inspirées par la piété populaire n'y étaient qu'accidentellement évoquées. Celles-ci cependant n'offrent pas un moindre intérêt, car elles nous font comprendre à merveille la vie religieuse d'autrefois, le vif esprit qui l'animait, le souci qu'avaient nos pères d'abriter leur existence entière sous le manteau de leurs saints. Dans un ouvrage paru récemment, M. Perdrizet, professeur aux Facultés des Lettres de Strasbourg, a entrepris de nous en instruire. Il peut ne point partager notre foi catholique, mais, intelligent et averti comme il l'est, il a vu dans quel esprit il fallait aborder ces questions et il en a traité avec le respect qui convient : « Je n'ai pas eu à feindre ou à me contraindre, a-t-il écrit, pour parler de la religion des Français de jadis avec la sympathie due à la sincérité et à l'ardeur de leur foi. » Ne lui tenons pas rigueur de l'une ou l'autre expression moins heureuse qui lui ont échappé ici et là, de telle ou telle explication qu'il nous serait difficile d'accepter... Rendons plutôt hommage à ses intentions et voyons quel riche trésor d'informations nous apporte, sur la piété populaire à Paris, au XVe siècle, l'ouvrage d'une rare érudition qu'il vient de nous donner sous ce titre : *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age, d'après le bréviaire et le livre d'heures* (1).

(1) Paris, *Les Belles-Lettres*, 1933, in-8, 314 pp., 45 fr.

Le Bréviaire de Philippe le Bon, un bréviaire imprimé à Paris en 1544 ont fourni la liste des saints ayant un culte officiel à Paris avant le Concile de Trente : restait à établir la liste des saints honorés d'un culte populaire spontané, non officiel. M. Perdrizet l'a demandée aux *livres d'heures*, recueils d'offices et de prières à l'usage des laïques : une « libre production de l'industrie de piété », qui appartient au XIVe siècle, mais fut surtout en vogue durant le XVe et au commencement du XVIe siècle. Nos bibliothèques privées en conservent un grand nombre, beaucoup sont de magnifiques œuvres d'art, ornées de splendides encadrements, de délicates enluminures. Ceux qui appartiennent à notre Bibliothèque nationale ont été minutieusement décrits par M. Leroquais dans une de ses plus belles publications. M. Perdrizet les a examinés de près; il a tout particulièrement étudié un livre d'heures, qui était, avant la Révolution, à l'abbaye d'Andlau, en Alsace, et qu'il a retrouvé en possession du regretté Georges Friedel : il a reconnu une œuvre d'origine parisienne, datant du deuxième quart du XVe siècle.

Des fautes se sont glissées, assez nombreuses, dans les calendriers des livres d'heures. Dues à la négligence des copistes, à leurs erreurs de transcription, elles n'ont pu être éliminées de ces objets de luxe où l'on n'aurait pu souffrir « le triste spectacle de ratures, de grattages, de corrections ». Comme ces livres n'avaient pas de caractère officiel, ces déformations allaient sans trop d'inconvénients, mais à leur faveur il s'est glissé dans le calendrier populaire des noms aux formes étranges que des érudits ont prétendu expliquer en y voyant des inventions faites à plaisir pour amuser le lecteur. M. Perdrizet n'est pas de leur sentiment. Une ingénieuse perspicacité, qui est d'ailleurs le fruit d'une science très étendue, lui a révélé à travers les plus bizarres déformations les noms authentiques de l'un ou l'autre saints. C'est ainsi qu'il a retrouvé dans Émérentienne, Mondain, Procès, Soufflet, Pantouffle, les noms de Frumentienne, Maxime, Procope, Souplet (une forme populaire de Sulpice), Gendulphe, etc...

Une étude comparative des calendriers du bréviaire et du livre d'heures a conduit à diverses constatations générales. Le calendrier du livre d'heures est beaucoup plus complet : on

y trouve un saint pour tous les jours de l'année, dans celui du bréviaire plusieurs jours restent en blanc. Par contre, celui du bréviaire indique des commémoraisons qu'ignore le livre d'heures. Beaucoup plus hospitalier que le bréviaire, le livre d'heures accueille des saints transmis par des ouvrages apocryphes, il accorde plus large place à ceux de la légende. Les deux calendriers, étant d'origine romaine, possèdent tous les saints qui dans le haut Moyen Age étaient vénérés à Rome, qu'ils fussent d'Orient ou d'Occident. Des événements comme les invasions scandinave et normande des IX^e et X^e siècles ont provoqué l'exode de beaucoup de reliques de l'Orient vers l'intérieur de la France, vers Paris; plusieurs saints de ces régions se sont ainsi trouvés inscrits dans les calendriers religieux de la capitale. D'ailleurs les saints de presque toutes les provinces de France y ont pris place, à l'exception de ceux de Lyon.

M. Perdrizet se plaint de ce que les Congrégations romaines aient aujourd'hui trop épuré le calendrier français, qu'elles aient exclu plusieurs « vieux saints de France qui symbolisaient le long et dur travail de l'évangélisation de notre pays et des Barbares qui étaient venus s'y fixer » (p. 60). Je comprends ses regrets dans une certaine mesure, mais ne va-t-il pas trop loin quand il écrit qu'on a voulu « escamoter » ces grandes mémoires ?

Le commentaire de chaque jour du calendrier suit ces considérations générales. Préférant à l'ordre de l'année ecclésiastique celui de notre année civile, l'auteur commence par la fête de la Circoncision. Au début de chaque mois il met en regard l'un de l'autre le calendrier du bréviaire et celui du livre d'heures. Ainsi le lecteur se rend immédiatement compte de leurs ressemblances, de leurs différences, de leurs omissions respectives.

Les notices consacrées aux saints de chaque jour sont presque toutes conçues suivant le même plan. Tout d'abord est précisé le nom du saint; on rappelle ensuite brièvement les principaux événements de sa vie, surtout quand ils ne sont pas très connus; les faits authentiques sont autant que possible distingués des récits légendaires; vient ensuite l'histoire de ses reliques, celle de son culte surtout à Paris, l'indication des églises où il est vénéré. Puis ce sont des détails iconogra-

phiques, des renseignements sur quelques-unes des œuvres d'art qui lui ont été consacrées. Enfin est dressée la liste des métiers ou corporations qui l'ont choisi pour patron. Pour fixer ces divers points, l'érudit historien a puisé à de nombreuses sources. Comme il nous en avertit, il s'est beaucoup servi des œuvres de M. Leroquais, et de celles du président des Bollandistes, le R. P. Delahaye. L'impression de son ouvrage était commencée quand a paru l' « admirable » commentaire du *Martyrologium hieronymianum* ; il a pu l'utiliser. Tous les autres travaux susceptibles de l'éclairer, soit sur l'hagiographie, soit sur le vieux Paris, ont été consultés. On ne s'étonnera pas qu'il ait interrogé sur la piété populaire des auteurs comme Villon, Rabelais, bien que ces écrivains ne se soient jamais distingués par un grand esprit de dévotion, mais ils sont des témoins bien informés et précieux... M. Perdrizet a, en outre, entrepris une vaste enquête dans les documents iconographiques, dans l'histoire de l'art : enquête des plus fructueuses, d'où il a rapporté une riche moisson d'informations. Il n'a pu malheureusement mettre les reproductions de toutes ces miniatures, statues, sceaux et peintures, sous les yeux du lecteur; du moins celles qu'il a retenues et commentées sont-elles du plus haut intérêt.

Je ne saurais trop souligner avec quel soin ont été composées les notices. Comme j'aimerais entrer dans quelques détails !... Mais il faut se borner. Que mes lecteurs entreprennent l'étude de ce beau livre. Que de lumières ils y trouveront sur nos vieux saints, sur les églises de Paris où leur culte s'est conservé, sur la topographie religieuse et civile de la capitale, sur les mœurs et les coutumes de nos pères !

Nous savons gré à M. Perdrizet de cette remarquable étude. Le liturgiste, l'archéologue, l'historien de l'art aussi bien que les curieux des mœurs religieuses populaires bénéficieront de sa science. A lire son œuvre les hommes cultivés que n'épouvantent pas les ouvrages d'érudition n'auront pas un moindre profit. Il m'est très agréable de le dire aux lecteurs de *La Vie Spirituelle*.

Lille. A. LÉMAN,
Professeur à l'Université catholique.

Le Gérant : E. AUBIN. Impr. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne).